

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

WILLIAM JAMES

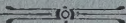
SA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET LA VÉRITÉ

THÈSE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PRÉSENTÉE

par **Théodore BLAU**

B. E., l'Université de Californie à Los Angeles



PARIS

JOUVE & C^{ie}, ÉDITEURS

15, RUE RACINE, 15

1933

THÈSE
POUR
LE DOCTORAT



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549908_0070

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

WILLIAM JAMES

SA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET LA VÉRITÉ

THÈSE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PRÉSENTÉE

par **Théodore BLAU**

B. E., l'Université de Californie à Los Angeles

107

PARIS

JOUVE & C^{ie}, ÉDITEURS

15, RUE RACINE, 15

1933

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les Thèses; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.



AVANT-PROPOS

En 1765, dans son *Eloge de René Descartes*, Antoine-Léonard Thomas, emporté par son éloquence, disait, à propos du progrès de la philosophie : « ce qui a été commencé dans l'Égypte et dans l'Inde, poursuivi dans la Grèce, repris et développé en Italie, en France, en Allemagne et en Angleterre, s'achèvera peut-être... dans quelque endroit sauvage de l'Amérique septentrionale... tandis que notre Europe savante ne sera plus qu'une solitude barbare » (1). En attendant que se terminent les « deux ou trois cent siècles » prévus, par Thomas, avant l'avènement de la philosophie définitive, nous aurons le temps d'étudier un penseur intéressant issu de cette Amérique septentrionale sauvage.

Ce penseur c'est William James, et la partie de sa philosophie qui nous occupera spécialement c'est sa théorie de la vérité. Que vérité et connaissance soient étroitement liées est un fait incontestable. Or, en s'appuyant plus sur la théorie pragmatique de la connaissance qu'on ne le fait d'ordinaire, peut-être pourrait-on parvenir à une meilleure compréhension de la position de James. Nous avons signalé ce point de vue par le titre même de cet essai : *William James : sa théorie de la connaissance et la vérité*.

(1) *Œuvres de Descartes* (publiées par V. Cousin, 1824), vol. I, p. 42.

Il n'est guère nécessaire, pour ceux qui connaissent l'œuvre de notre auteur, d'ajouter qu'il ne sera question que d'*interpréter* les divers écrits où il touche à notre problème. Même pour le philosophe qui nous présente un système clos et achevé, il existe bien peu d'études qui réunissent tous les suffrages. Et s'attendre à une telle étude pour un James ce serait demander au commentateur d'être le « jumeau mental » de l'auteur; tâche dont lui-même a, mieux que personne, aperçu l'impossibilité (1).

Pour ce qui concerne James, plusieurs raisons rendent, semble-t-il, la tâche particulièrement ardue. En premier lieu, et à propos justement de la théorie de la connaissance, il n'est pas arrivé à dire son dernier mot. Dans l'*Introduction à la philosophie*, il a écrit : « Quand nous traiterons de la connaissance... » (2) Malheureusement la mort l'a empêché de terminer ce livre et de tenir sa promesse; d'où une certaine incohérence dans les matériaux dont nous voudrions tirer une doctrine.

Mais il se trouve une autre raison dans l'attitude même du pragmatiste envers la philosophie, je veux dire sa défiance à l'égard de toute systématisation. « Toutes les sciences, dit Claude Bernard, qui font usage de la méthode expérimentale doivent tendre à devenir antisystématiques » (3). Rien de surprenant que cette tendance se rencontre dans une philosophie expérimentale, une philosophie de l'« expérience pure », où les idées sont mises à l'épreuve par leurs conséquences concrètes, où les vérités ne peuvent pas se

(1) Voir, p. e., *Le Pragmatisme*, p. 48-52.

(2) *Op. cit.*, p. 192.

(3) *La Science expérimentale* (Librairie J.-B. Baillière et Fils, 3^e éd., 1890), p. 83.

séparer des *vérifications*. Ainsi, non seulement il existe un manque de systématisation chez James, mais encore l'attitude antisystématique fait partie de son pluralisme. « La philosophie pluraliste n'est pas une philosophie exclusive et intransigeante » (1). « L'univers réel est quelque chose qui reste tout grand ouvert : or, le rationalisme construit des systèmes, et les systèmes veulent être « clos et fermés » (2). Au lieu de l'univers que nous connaissons, on nous présente « ce système monistique de l'univers considéré comme le plus monstrueux des Blocs, un Bloc en dehors duquel il n'y a rien, qui roule éternellement sans pouvoir ni se détourner, ni s'arrêter, ni se redresser, et d'où toute liberté, toute initiative sont nécessairement bannies » (3).

Enfin, il y a une troisième source de confusion possible : le langage de James. Son souci constant de soutenir l'intérêt du lecteur, s'il nous a donné le style charmant qui caractérise toutes ses œuvres, est, en même temps, responsable d'une certaine imprécision, cause de malentendus assez graves. Il le reconnaît d'ailleurs lui-même. Il avoue à plusieurs reprises dans *L'Idée de vérité*, que le mépris de ceux qui ont critiqué la théorie pragmatiste de la vérité s'explique en partie par le langage trop négligé dont il a usé (4).

Pour toutes ces raisons on trouve, sans se donner grand'peine, des expressions contradictoires dans les œuvres de James. Mais n'en cherchons pas. Le criminel

(1) *Philosophie de l'expérience*, p. 301.

(2) *Le Pragm.*, p. 42; cf. *ibid.*, p. 61.

(3) J. Bourdeau, *La Philosophie affective*, p. 40; cf., p. e., *La Volonté de croire*, p. 168, 303.

(4) *Op. cit.*, p. iv, 157-158, 179, 180, 203; *Radical Empiricism*, p. 250; *Extraits*, p. 299.

ne doit pas être condamné deux fois pour le même crime. Et, il y a déjà bien des années que James a été taxé d'incohérence philosophique dans la thèse de doctorat d'une certaine demoiselle S... Il s'avoua coupable; mais plaida l'exception : « Vous prenez certaines de mes idées émises à des dates différentes, destinées à des auditoires différents, qui parlent un langage différent, et vous les liez toutes ensemble comme s'il s'agissait d'éléments détachés d'un tout philosophique, dont il ne vous reste plus alors qu'à montrer l'incohérence foncière. Voilà de belle philologie; mais est-ce bien là saisir sur le vif une philosophie (*Weltanschauung*) quelle qu'elle soit? » (1).

Personnellement, — le peu que j'en ai dit l'a déjà signifié — j'ai une grande sympathie pour James, pour l'homme et pour le philosophe. Le malheur est que sympathie et compréhension ne vont pas toujours de pair. Tout de même ce faisceau d'inclinations (au sens le moins sentimental possible) qui accompagne l'intellection soit d'approbation, soit de réprobation n'est pas sans effet sur elle. Et quant à l'attitude purement extérieure, James en a spirituellement raillé la fausse objectivité :

« Restez au dehors, employez votre méthode d'autopsie, essayez de reconstruire [une] philosophie à l'aide de phrases séparées, en prenant d'abord l'une, puis l'autre, pour chercher ensuite à les faire concorder : vous serez certain d'échouer. Pour explorer la chose considérée, vous vous traînez dessus, à la manière d'une fourmi myope qui se traîne tout du long d'un bâtiment, trébuche et se laisse tomber dans les fentes les plus

(1) *Extraits*, p. 322.

minuscules, dans les fissures les plus microscopiques, n'aperçoit partout que des vides, et ne soupçonne jamais que tout cela ait un centre » (1).

Il est indispensable d'ajouter un mot sur les difficultés de la traduction du vocabulaire philosophique. Il est vrai que le travail du traducteur est de plus en plus facilité par les efforts des sociétés philosophiques internationales et par des dictionnaires tels que ceux de M. Lalande en France et de Baldwin aux Etats-Unis, ouvrages qui sont, eux aussi de portée internationale. Mais la difficulté subsiste en partie du fait qu'il y a plus de philosophes que de philosophies : il devient ainsi très délicat de présenter un penseur surtout dans une langue qui n'est pas la sienne. Il se peut que quelqu'un qui se dit réaliste, intellectualiste, rationaliste... trouve chez James une critique du réalisme, de l'intellectualisme, du rationalisme... pris dans une acceptation différente. En pareil cas le lexicographe se troublera; le philosophe ne perdra pas son calme.

Pour les citations et références je me suis rapporté aux traductions de James dans tous les cas où elles existent. Cette méthode se trouvera, me semble-t-il, plus commode pour les lecteurs, comme elle l'a été pour moi. Mais, et c'est peut-être de l'ingratitude, j'ai été forcé en plus d'un endroit de contester ces mêmes traductions. *Amicus Plato sed magis amica verita*. Lorsque les trahisons m'ont semblé manifestes, je me suis permis de rectifier selon mon sens. Je ne l'ai jamais fait sans le signaler, et généralement avec le texte original en note (2). A

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 253-254.

(2) Je ne peux pas m'empêcher de demander pour quelle raison, *Pragmatism*, en anglais, ayant quatre paragraphes qui finissent

vrai dire, « les nombreux anglicismes et américanismes dont surabonde la phrase savoureuse, souvent plus « parlée » qu'écrite, de W. James » (1) tendent des pièges que seul le traducteur ayant une connaissance approfondie de l'« américain » saurait éviter.

Je dois prévenir le lecteur que la méthode suivie dans cet essai ne s'accorde pas toujours à la tradition classique de la philosophie. Le pragmatisme, en effet, est une réaction contre cette tradition, et puisque je me suis proposé d'examiner le pragmatisme « sympathiquement », je m'y suis adapté : D'où peut-être une certaine irrévérence pour la tradition « en soi », l'apparition de temps en temps du « moi haïssable », une certaine jeunesse de vue — naïveté si vous voulez —, et enfin un scepticisme à l'égard de la prétention de la philosophie à défendre la virginité de la Raison Pure.

C'est avec plaisir que j'exprime ici ma reconnaissance envers mon cher maître, M. le professeur Rey pour la bienveillance constante qu'il m'a montrée en surveillant cet essai. Mes remerciements sont également dus à Mme Blau et à mes amis MM. R. Wallenrod et E. Winograd pour l'intérêt de leurs suggestions, et à mon collègue, M. Max Corre, qui a bien voulu se charger d'améliorer mon français.

par des points d'exclamation, il y en a cent vingt-deux dans la traduction française! (Il est vrai que les paragraphes sont plus nombreux dans la traduction.)

(1) Comme le dit bien M. E. Baudin dans sa préface au *Précis de psychologie*, p. xxxi.

WILLIAM JAMES

SA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET LA VÉRITÉ

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

Le Pluralisme et le « Cannibalisme » en philosophie

La philosophie de W. James est très justement caractérisée par le titre d'un de ses derniers livres. Elle nous présente effectivement « un univers pluraliste » (1) où l'on peut discerner différentes notions, plus ou moins importantes et plus ou moins distinctes les unes des autres : volonté de croire, pragmatisme, humanisme, empirisme radical, pluralisme, « tychisme », pan-psychisme et méliorisme, qualifications qu'applique James lui-même à sa conception de la nature. Il est important d'expliquer au moins brièvement — c'est-à-dire incomplètement — , chacun de ces termes. Nous reviendrons d'ailleurs sur plusieurs d'entre eux.

Le pan-psychisme est une spéculation de James qui dépasse son pragmatisme. Il est à ce dernier ce que sont les « surcroyances » à la vie religieuse (2). Est-il impossible, se demande James, que nous touchions obscuré-

(1) La traduction porte comme titre *Philosophie de l'expérience*.

(2) Voir *L'Expérience religieuse*, p. 427; *Extraits*, p. 257.

ment et sans nous rendre compte de sa pleine signification, une réalité supérieure à l'expérience humaine, un monde invisible et spirituel? Les chiens et les chats sont bien dans une situation pareille par rapport à la réalité humaine, quand, dans nos bibliothèques, ils nous voient lire et entendent nos conversations (1). Quant à la description qu'il convient de donner à cet « au delà », James s'en rapporte aux théories de F. Myers sur le moi subliminal et de Fechner sur l'âme de la terre (2). Mais il précise que cette conscience surhumaine se distinguera de l'Absolu transcendantal par son caractère fini (3). L'importance de cette théorie réside pour James en ce qu'elle appuie sa croyance aux expériences religieuses et parapsychiques (4). Mais elle n'entre pas dans sa théorie de la connaissance; aussi pouvons-nous dès maintenant la négliger.

James nomme encore sa philosophie un « tychisme » mais seulement, semble-t-il, dans sa correspondance. En 1903 il écrit à Flournoy : « Je voudrais (enfin!) m'occuper, sans plus m'interrompre, de mon système de philosophie tychistique et pluralistique de l'expérience pure » (5). L'année suivante dans une lettre à Pillon, il dit encore que sa philosophie est « un Tychisme » qui conçoit l'ordre comme conquis peu à peu, et toujours en formation » (6). Puis à Bergson en 1907 : « La position que nous défendons, c'est le « Tychisme »

(1) *Le Pragm.*, p. 269-270; *Volonté de croire*, p. 76-77; *Philo. de l'expér.*, 297-298; *Extraits*, p. 283.

(2) Pour son appréciation de Myers, voir l'article VII, *Etudes d'un psychiste*; pour Fechner, *Philo. de l'expér.*, chap. IV, surtout p. 141-165; *Ibid.*, p. 283-285, 289-290, 295-303; *Extraits*, p. 282-283.

(3) *Philo. de l'expér.*, p. 299; *L'Idée de vérité*, p. 108-109.

(4) Voir *L'Expér. relig.*, p. 45, 404, 405; *Vol. de croire*, p. 71.

(5) *Letters*, t. II, p. 186.

(6) *Extraits*, p. 250.

et l'idée d'un monde réellement en croissance » (1). Constatons que c'est dans l'apparition de temps en temps de certaines choses nouvelles dans le monde que se trouve, pour James, la signification du libre arbitre (2).

Par là le tychisme se rapporte à la doctrine mélioriste qui se trouve exposée dans *Le Pragmatisme* (3). Le méliorisme n'est ni l'optimisme ni le pessimisme; le « salut » du monde n'est ni impossible, ni assuré infailliblement. Il est possible mais dépend en partie de nous. Il peut y avoir de notre part un acte créateur qui sera l'un des facteurs du salut de l'univers (4). Chaque individu contribue à façonner le monde (5). Cette attitude est compatible avec ce que James se plaît à appeler le caractère dramatique de la vie. Elle implique, en même temps, l'insuffisance de la philosophie qui se borne à contempler ou à décrire la réalité.

Dans l'ordre historique, la première doctrine philosophique de James est « sa volonté de croire » (6). Elle aurait dû, selon son auteur lui-même, s'appeler d'un titre plus heureux « le droit de croire » (7); ou encore, pourrait-on ajouter, « la nécessité de se fier à des hypothèses. » Descartes dit vrai : mes erreurs naissent « de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas

(1) *Ibid.*, p. 295.

(2) *Le Pragm.*, p. 118.

(3) *Op. cit.*, p. 119.

(4) *Le Pragm.*, p. 257-258; cf. *L'Idée de vérité*, p. 162.

(5) *Vol. de croire*, p. 200.

(6) Elle est le sujet d'un article publié dans la *Critique Philosophique*, 1878, 6^e année, vol. II, p. 407-413, article reproduit en français dans les *Collected Essays*, p. 69-82.

(7) *Extraits*, p. 251; *Le Pragm.*, p. 234. Le titre de l'appendice à l'*Intro. à la philo.* est *La Foi et le droit de croire*.

dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas »; mais cela entraîne-t-il « que la connaissance de l'entendement » doive « toujours précéder la détermination de la volonté » (1)? La réponse de certains « champions de la science », Clifford et Huxley, par exemple, est catégorique. Pour le premier, « c'est un tort pour tous, partout et toujours que de croire quoi que ce soit sur une évidence insuffisante », et notre devoir envers l'humanité « consiste à nous garder de telles croyances comme d'une maladie contagieuse » (2). Pour Huxley, la foi en un dogme religieux qui échappe à la preuve extérieure est le « tréfonds de l'immoralité » (3). Ainsi, du point de vue positiviste, la méthode qui n'est pas entièrement objective, voilà le péché originel de la science (4). Mais qu'est-ce que cette proscription sinon un cas particulier de la volonté de croire elle-même. Est-ce bien la science qui exige ce véto absolu de la foi? Le postulat de la science : la nature obéira demain aux lois qui la régissent aujourd'hui, est une vérité indémontrable. A ce propos Helmholtz dit, « un seul conseil vaut ici, crois et agis! » et Bain soutient que « notre seule erreur est de prétendre expliquer ou justifier ce postulat ou de le traiter comme s'il n'était pas présupposé dès le principe » (5). Quelle est cette évidence scientifique qui vient nous chercher sans que nous nous dérangions? « En quoi consisterait le génie si ce n'est à atteindre à une plus grande somme de vérité en partant de la même évidence scientifique que les

(1) Vers la fin de la *Quatrième Méditation* : *Œuvres de Descartes* (Cousin, 1824), t. I^{er}, p. 302-304.

(2) Cité, *Vol. de croire*, p. 28.

(3) *Ibid.*, p. 111-112.

(4) *Collected Essays*, p. 70.

(5) Cité, *Vol. de croire*, p. 111.

autres hommes? » (1). Peut-on nier encore la légitimité de la croyance dans les vérités qui ne peuvent devenir « vraies » tant que notre foi ne les a pas rendues telles? dans les cas où la croyance crée sa propre validation? Supposez un alpiniste dans une situation telle que seul un bond formidable puisse le sauver. L'évidence de son aptitude à s'en tirer lui paraît bien loin d'être établie. Pourtant, croyant fermement qu'il ne manquera pas son but, il essaie et réussit. Mais qu'il prenne à la lettre l'amendement « scientifique » au décalogue, et il hésitera, effrayé et méfiant, si longtemps qu'il finira par se précipiter dans le vide (2). James n'a d'ailleurs pas besoin de quitter l'Amérique septentrionale, pour trouver des exemples : « Un train entier de voyageurs, d'une bravoure moyenne, se laissera piller par un petit nombre de bandits, simplement parce que ces derniers peuvent compter les uns sur les autres, tandis que chaque voyageur considère la moindre résistance comme le signal d'une mort certaine... si chaque voyageur pouvait seulement croire que tout le wagon réagirait en même temps que lui, il résisterait individuellement, et le pillage serait impossible » (3).

Sans aucun doute, ce droit d'adhérer à certaines propositions dont la vérité manque encore de preuve proprement objective et complète, se prête à l'abus comme tout autre droit. James sait bien que ce n'est pas la foi, mais l'esprit critique et la circonspection qui manquent le plus à l'humanité; qu'il faut rejeter rigoureusement la méthode subjective partout où la vérité se détermine indépendamment de nos efforts, tels les

(1) *Ibid.*, p. 112.

(2) *Ibid.*, p. 78-79, 116; *Coll. Essays*, p. 71.

(3) *Vol. de croire*, p. 45; un autre exemple se trouve *ibid.*, p. 48.

faits historiques et les mouvements futurs des astres. Mais on ne saurait échapper aux deux périls opposés de croire trop peu où de trop croire par le simple expédient d'attendre que l'évidence coercitive se produise (1). On peut répondre, et avec raison, qu'en se servant de formes hypothétiques dans les autres cas, on évitera le mensonge (2). Mais il s'agit, pour James, de savoir ce qui se cache sous ces « formes hypothétiques ». Si l'on veut dire que de telles croyances ne se prêtent pas à une attitude dogmatique et intolérante, James serait le premier à l'admettre. Mais si l'on exige un doute qui soit à mi-chemin entre « la croyance » et « l'incroyance » sans opter en aucune manière pour l'une ou pour l'autre, il dirait qu'une attitude pareille est souvent impossible en pratique ; c'est-à-dire qu'« il y a dans la vie des cas où l'inaction est une sorte d'action et compte pour telle, des cas où « ne pas être pour » équivaut pratiquement à « être contre » (3). Supposez que je veuille voir un ami qui habite Londres, mais que je ne sois pas sûr qu'il sera là en ce moment. Ce serait une solution neutre sans doute que d'aller à sa rencontre, mais pas plus loin qu'au Havre. En pratique, il me faudrait ou renoncer à le voir ou aller jusqu'à Londres (4). Ici, décidément, « qui ne risque rien, n'a rien ». De même, le savant, pour savoir si son hypothèse est la bonne, la considère comme telle, procède à des déductions, et

(1) *Ibid.*, p. 16, 42; *Coll. Essays*, p. 70.

(2) *L'Idée de vérité*, p. 81.

(3) *Vol. de croire*, p. 74.

(4) C'est là le sens de l'exemple que donne James dans *Some Problems of Philosophy*, p. 227; la traduction (*Intro. à la philo.*, p. 282) est peu claire. Pour d'autres exemples de ce genre, voir *Vol. de croire*, p. 74, 128.

agit en conséquence. Il se met à lire et à écrire; il se livre à des expériences et il consulte des autres savants. Qu'il se soit trompé, et tous ses efforts auront été vains. Or, il ne peut échapper à ce risque qu'en renonçant à son but (1). « Il n'est pas de victoire, pas d'acte de courage, qui n'aient à leur base un « peut-être »; il n'est pas une action d'éclat, pas un trait de générosité, pas une expérience ou un manuel scientifique qui puissent être à l'abri d'une part d'incertitude. Nous ne vivons qu'en risquant notre personne d'heure en heure » (2). Et celui-là même qui nous interdit la foi n'est pas à l'abri de tout risque. Qu'on se rende compte, en effet, du précepte qu'il prône : « Mieux vaut risquer la perte de la vérité qu'une chance d'erreur ». Mais s'il y a des risques des deux côtés, « qui nous prouve que la duperie par l'espoir soit plus pernicieuse que la duperie par la crainte? » (3).

En somme : « notre nature passionnelle possède non seulement la faculté légitime mais encore le devoir d'exercer un choix entre les propositions qui lui sont soumises, toutes les fois qu'il s'agit d'une véritable alternative dont la solution ne dépend pas uniquement de l'entendement; en pareille circonstance, celui qui prétendrait éviter de choisir et laisser la question ouverte, prendrait inconsciemment une décision passionnelle tout aussi importante qu'une affirmation ou une négation et à laquelle s'attacherait le même risque de perdre la vérité » (4).

(1) *Coll. Essays*, p. 78; *Vol. de croire*, p. 17, 81.

(2) *Vol. de croire*, p. 78.

(3) *Ibid.*, p. 47; cf. *Intro. à la philo.*, p. 275.

(4) *Vol. de croire*, p. 31 (en italiques dans le texte). Avant de quitter ce sujet, qu'on me permette de signaler une phrase dans *La Volonté de croire* qui pourrait égarer le lecteur. Elle se trouve à la

Pour l'exposé du pragmatisme (1), que nous abordons maintenant, il faut, avec James, distinguer deux notions séparées. En premier lieu, il y a une méthode pragmatique, attitude philosophique, manière de conduire une discussion abstraite (2). Cela, James avait pu le trouver dans un article de Charles S. Pierce publié en 1878 (3). Pierce disait, en substance, que la signification d'une idée dans les sensations que nous devons en attendre et la conduite qu'elle est propre à susciter; c'est-à-dire, dans ses conséquences pratiques (4). En 1898 James reprit cette idée (5), ajoutant toutefois, qu'il entend par « conséquences pratiques » les mentales non moins que les physiques, qu'il prend « pratique » au sens de *particulier* ou *concret*, et non pas au sens d'actif opposé au passif (6). La méthode pragmatiste implique donc que les vérités ont toujours des conséquences pratiques. C'est en les découvrant qu'il

page 115 : « Foi est synonyme d'hypothèse qui fonctionne. » La traduction « hypothèse qui fonctionne » pour l'anglais *working hypothesis* est possible, mais elle est incorrecte dans le présent cas. Une *dining-room* n'est pas une salle qui mange, mais une salle dont on se sert pour manger. « Hypothèse de chevet », traduction de la même expression à la page 615 du *Précis*, est ce qu'il faut ici. (M. Pringle-Pattison dans l'article *Philosophy and Philosophical Studies* de l'*Encyclopedia Britannica*, 14^e édition, écrit *presuppositions or working hypotheses*). « Hypothèse qui fonctionne » serait pour James synonyme de vérité plutôt que de foi.

(1) Au commencement, James se sert de *practicalism* ainsi que de *pragmatism* : *Coll. Essays*, p. 410, 437, 450.

(2) *Le Pragm.*, p. 61; *L'Idée de vérité*, p. 45.

(3) *How to Make our Ideas Clear* : *Popular Science Monthly*, vol. XII, p. 286; traduit dans la *Revue philosophique*, janv. 1879 (vol. VII). Pour l'histoire de la doctrine, voir *Le Pragm.*, p. 57-58; le *Dictionary* de Baldwin et le *Vocabulaire* de Lalande à ce mot.

(4) Voir *Revue philosophique*, janv. 1879, p. 47-48.

(5) Dans une conférence à l'Université de Californie reproduite dans les *Coll. Essays*, art. XXVIII.

(6) *Coll. Essays*, p. 412; voir *L'Idée de vérité*, p. 46 (note), 182.

convient, selon elle, de prendre position dans les controverses (1).

Jusqu'ici la parenté entre le pragmatisme et l'attitude empirique est évident et James le fait remarquer. Il n'y a rien de nouveau dans le pragmatisme : Socrate, Aristote, Locke, Berkeley, Hume et Hodgson en ont parfois fait usage (2). Il est appliqué constamment dans les sciences. Ainsi Ostwald écrit à James : « Dans mes cours, j'ai l'habitude de présenter les questions sous cette forme : sur quels points le monde serait-il différent si telle alternative était vraie, ou bien telle autre? » (3) Aussi peut-on accepter le pragmatisme en ce sens limité, et refuser, en même temps, de l'admettre au sens large.

Car pragmatisme désigne aussi une certaine théorie de la vérité, une théorie génétique de la vérité prise dans sa signification réelle (4). Sa thèse centrale est que la vérité d'une idée *consiste* dans les « bonnes conséquences » qui s'ensuivent (5). Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut entendre par là.

On doit faire remarquer que « humanisme » n'est qu'un autre mot pour désigner cet aspect du pragmatisme. Jusqu'à la publication de *Pragmatism* en 1907, James accepte la suggestion de M. F.-C.-S. Schiller (6). Mais il me semble apercevoir même en 1904 un peu d'inquiétude chez lui à ce sujet. Dans un compte rendu de *Humanism : Philosophical Essays*, il parle de Schiller « abandonnant tout à fait le terme « pragmatisme », et

(1) *Le Pragm.*, p. 60; *L'Idée de vérité*, p. 46.

(2) *Le Pragm.*, p. 60-61, 92-95; *L'Exp. relig.*, 373-374.

(3) *Le Pragm.*, p. 58-59.

(4) *Ibid.*, p. 65, 74.

(5) *L'Idée de vérité*, p. 46-47.

(6) Voir, par exemple, les pages citées dans la dernière note.

qualifiant hardiment de « humanisme » la philosophie dont il est présentement le champion le plus vif et le plus combatif » (1). Dès *Le Pragmatisme*, James emploie son propre terme dans les deux sens (2). Il écrit à Schiller : « Trop tard pour introduire « humanisme » dans mon livre, qui est déjà tout composé! Je n'aime pas « pragmatisme » mais il semble avoir aujourd'hui droit de passage *international* » (3). Enfin, comme le demande Shakespeare, *What's in a name?* Et nous suivrons, pour notre part, l'« habileté tactique » (4) de James.

On dit : James est pragmatiste. Or cet aspect, certes très réel, de sa philosophie apparaît, dans sa pensée, non pas fondamental et proprement caractéristique, mais commandé par la doctrine de l'empirisme radical (5). Certains passages semblent interdire cette interprétation. « Il n'y a aucun lien logique, dit James, entre le pragmatisme tel que je le comprends, et « l'empirisme radical »... Cette doctrine a son existence propre, et l'on peut la rejeter entièrement, tout en ne cessant pas d'être un pragmatiste » (6). Ailleurs il notifie : « vous avez bien soin, je l'espère, de distinguer dans mon œuvre le pragmatisme et « l'empirisme radical »... qui ne sont pas nécessairement liés, à mon avis » (7).

(1) *Coll. Essays*, p. 450.

(2) *Le Pragm.*, p. 74.

(3) *Extraits*, p. 284.

(4) *Ibid.*, p. 299.

(5) Voir dans sa préface à *Rad. Empiricism* (p. iv-v) l'opinion de M. R.-B. Perry, actuellement professeur de philosophie à Harvard University. Cette philosophie James la nomme parfois aussi une « philosophie de l'expérience pure », mais réservons cette notion pour le chapitre IV.

(6) *Le Pragm.*, p. 18 (préf.).

(7) *Extraits*, p. 280 (lettre à Flourney, 1907).

On peut dire, cependant, sinon qu'il y a un lien absolument nécessaire, du moins qu'il est impossible de rejeter entièrement l'empirisme radical tout en étant pragmatiste. Cela serait aussi difficile que jeûner pendant toute une semaine et prendre cependant ses petits déjeuners. Car l'empirisme radical, tel que James le pose en 1909, part de la méthode pragmatiste comme postulat, et renferme dans sa « constatation de fait » le pragmatisme au sens large.

Seulement il convient de préciser que James a choisi l'expression en 1897 comme s'opposant au dogmatisme et surtout au dogmatisme moniste. C'est-à-dire que sa doctrine est un « empirisme » en ce sens qu'elle ne reconnaît aucune loi de fait comme définitive et intransformable par une expérience ultérieure; et « radical » en ce sens qu'elle « ne pose point dogmatiquement le monisme comme une réalité avec laquelle toute expérience doit compter » (1).

La forme définitive que va prendre cette doctrine est exposée dans la préface à l'*Idée de vérité* en 1909 (2). Elle considère l'univers directement perçu comme une structure continue; les parties sont enchaînées de proche en proche et n'ont besoin d'aucun principe de coordination de nature transempirique. L'empirisme radical, James l'explique, consiste dans un postulat, une constatation de fait et une conclusion généralisée. Le postulat est que le philosophe ne discutera que les choses de nature « expérimentable ». On voit que James ne fait là que réaffirmer la méthode pragmatiste (3), puis-

(1) *Vol. de croire*, p. 13 (préf.). On reconnaît aisément ici comme dans la « volonté de croire » et le tychisme de James, l'influence de Renouvier. Voir la dédicace à l'*Intro. à la philo.*

(2) *Op. cit.*, p. VIII-IX.

(3) Voir encore la préface de M. Perry à *Rad. Empiricism*, p. IX-X.

que cette dernière considère comme dénué de portée toute construction purement *à priori*. Du reste, en les bannissant, il ne prononce pas qu'il y a absurdité dans les objets transempiriques; il admet des êtres ou des événements « noumenals » pourvu qu'ils soutiennent l'examen pragmatique (1). La constatation de fait consiste en ce que les relations, soit conjonctives soit disjonctives, sont aussi réelles, sont expérimentées de façon aussi concrète et immédiate, que les termes qu'elles lient. Et si l'on peut ramener le pragmatisme à la thèse plus large de l'empirisme radical, c'est parce que la vérité est pour James une relation, la relation, d'ailleurs, de la plus grande importance pour la philosophie. Voilà pourquoi il croit « que l'établissement de la théorie pragmatiste sur la vérité est un pas de la plus grande importance vers le triomphe de l'empirisme radical » (2). Puisque « la vérité de l'idée est l'une des relations qu'elle soutient avec la réalité, tout comme sa date et son lieu en sont d'autres » (3), il est évident que « si la relation de vérité était transcendante, d'autres pourraient l'être également » (4). En dernier lieu, la conclusion généralisée à laquelle aboutit l'empirisme radical est que les fragments d'expérience se tiennent par des relations qui sont elle-mêmes fragments d'expérience. En d'autres termes, — et le grand bienfait de l'humanisme est d'avoir éclairci ce fait — « les parties se servent d'appui mais l'expérience, dans son ensemble, se suffit à elle-même et ne repose sur rien » (5).

(1) *Rad. Emp.*, p. 241, 242.

(2) *L'Idée de vérité*, p. VIII.

(3) *Ibid.*, p. 204.

(4) *Ibid.*, p. x.

(5) *Ibid.*, p. 108.

James se rend bien compte de la multiplicité irréductible que nous présente l'univers de l'expérience, et son refus de faire appel à des principes d'unité transempiriques fait que sa philosophie est nettement une philosophie pluraliste. Ce problème de l'« un » et du « multiple », il le considère, en raison de sa profondeur, de sa fécondité et de sa vaste portée, comme le problème centrale de la philosophie (1). Or, — il n'est guère nécessaire d'ajouter — quant à opter entre le monisme absolu et le pluralisme, James n'hésite pas à choisir le pluralisme (2). Cette préférence est marquée dans chacune de ses œuvres. Dans le domaine religieux, il ne déplore point la multiplicité des sectes, des credos, des types religieux; il admet même la légitimité d'une sorte de polythéisme, qui, d'ailleurs, « a toujours été la véritable religion du peuple, et l'est encore aujourd'hui » (3). Dans son tychisme « hasard signifie pluralisme et rien de plus » (4). Sa morale est « la morale pluraliste » (5); elle présente « le cadre du pluralisme ou du méliorisme » (6). Le pragmatisme aussi nous amène « à envisager favorablement la doctrine pluraliste » (7); « les « pragmata », nous rappelle James, ce sont les choses dans leur pluralité » (8); et il parle du « pragmatisme pluraliste » (9), de « pragmatisme ou pluralisme » (10), du « pluralisme ou l'humanisme » (11). Quant

(1) *Le Pragm.*, p. 125, 264; *Vol. de croire*, p. 13 (préf.).

(2) *Le Pragm.*, p. 152-154.

(3) *L'Expér. relig.*, p. 406-407, 435; *Letters*, t. II, p. 155.

(4) *Vol. de croire*, p. 194.

(5) *Le Pragm.*, p. 263.

(6) *Ibid.*, p. 270. Voir aussi *Ibid.*, p. 252; *Intro. à la philo.*, p. 173.

(7) *Le Pragm.*, p. 156; cf. *L'Idée de vérité*, p. 108.

(8) *L'Idée de vérité*, p. 182.

(9) *Le Pragm.*, p. 236.

(10) *L'Idée de vérité*, p. 199.

(11) *Philo. de l'expér.*, p. 2.

à l'empirisme, il n'éprouve « aucune répugnance à se qualifier de pluraliste » (1), et James « appelle empiriste radical celui qui veut voir dans ce pluralisme la forme permanente du monde » (2). La doctrine de James semble donc résolument pluraliste. Toutefois, notons-le bien, ce n'est pas un pluralisme absolu opposé à un monisme absolu. Ce serait à un excès substituer un excès également erroné (3). En réalité, notre intelligence réclame l'universalité, la réalité totale, et ni la variété seule ni l'unité seule ne la peuvent satisfaire (4). Aussi range-t-il l'unité et la multiplicité au même niveau de réalité (5). C'est contre le monisme qui prétend embrasser l'univers entier, contre cette prétention à l'explication totale, que James proteste : « [Le pluralisme] n'a que la signification négative d'une contradiction de la thèse du monisme, qu'il n'y a absolument aucune disjonction entre ces choses » (6).

Ainsi James est un panpsychiste, un tyichiste, un mélioriste, un champion de la foi, un pragmatiste, un humaniste, un empiriste radical, un pluraliste. Mais il nous reste à caractériser le philosophe, à chercher la pensée centrale qui préside à chacune de ses thèses spéciales. Or, ce qui frappe le plus chez James c'est sa prédilection pour le dynamique, le concret, son mépris du purement statique et abstrait. S'il n'envisage pas l'uni-

(1) *Le Pragm.*, p. 28; et James le qualifie tel : *Philo. de l'expér.*, p. 85; *Extraits*, 250-251.

(2) *Vol. de croire*, p. 15 (préf.). Voir aussi *Rad. Emp.*, p. 90, 257.

(3) *Le Pragm.*, p. 149.

(4) *Ibid.*, p. 126; *Coll. Essays*, p. 99; *Vol. de croire*, p. 86-87.

(5) *Le Pragm.*, p. 144. L'anglais, *the one* (*Pragmatism*, p. 149), est traduit ici « l'égalité »; il ne s'agit point d'égalité mais d'unité. Voir aussi *Philo. de l'expér.*, p. 63; *Intro. à la philo.*, p. 174; *Rad. Emp.*, p. 44.

(6) *Intro. à la philo.*, p. 141; cf. *Ibid.*, p. 121 (note).

vers comme « un seul fait et une grande vérité », c'est que, si belle et si inspiratrice que puisse être une telle notion, l'expérience concrète n'y est pas. Et sans l'appui de celle-ci, les spéculations manquent la troisième dimension; elles sont minces, maigres, d'aspect « décharné, abstrait, indigent, famélique et comme rapé » (1).

Dans son *Précis de psychologie*, James raconte une anecdote de chasse dans l'Adirondacks, ou un intrépide Tartarin américain, à l'apparition inattendue d'un ours, le tua en le visant, ni au cœur, ni à l'œil, mais « en général ». Que le philosophe, ajoute James, vise l'univers en général et il est certain de manquer son but (2). Que l'on considère les efforts faits en ce sens et il apparaîtra que le tout ne s'explique que par les parties. Nous ne pouvons pas créer des conceptions nouvelles qui concernent le tout comme telle (3). Ainsi, les principes de l'univers, c'est le cercle, le levier, l'eau, l'air, le nombre, etc.. Pour le théiste, l'idée directrice est suggérée par la fabrication, par la croissance pour le panthéiste. Pour les uns le monde ressemble à une phrase exprimant une pensée grammaticale, pour les autres, il est un ordre extrait, choisi parmi une infinité de mondes possibles comme est tiré un parc d'une forêt ou une statue d'un bloc de marbre (4). Or, le tout ne s'explique

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 136-137. L'importance de ces éléments dans la philosophie de notre auteur ressortira de plus en plus par la suite. Réunissons ici, toutefois, quelques références à ce sujet : *Ibid.*, p. 128; *Le Pragm.*, p. 62-63, 77, 273; *L'Idée de vérité*, p. 175, 182, 187; *Vol. de croire*, p. 294; *Coll. Essays*, p. 122 (traduit dans la *Critique philosophique*, 1879, 8^e année, t. II, p. 116-117); *Mem. and Studies*, p. 14-15.

(2) *Op. cit.*, p. 471.

(3) *Philo. de l'expér.*, p. 7.

(4) *Ibid.*, p. 8-10.

pas par l'une de ses parties, et d'expliquer les parties par le tout, lui-même insaisissable, est fantaisiste (1); par conséquent, « avec l'empirisme, la philosophie cesse de prétendre à une vue intégrale de l'univers » (2). Le philosophe doit renoncer à ce rêve d'embrasser le monde en une étreinte (3).

Il faut avouer que l'empirisme est beaucoup moins commode ici pour le philosophe que le rationalisme. Si l'on se donne un ensemble rigoureusement lié, il est aisé de découvrir le nœud qui commande toutes les relations, et le reste de « l'explication » s'opère grâce à quelque « machine à logique ». C'est cette conception de l'univers que décrit James dans *Le Pragmatisme* comme « une sorte d'étrange sphinx de pierre qui ne s'adresse aux hommes que pour lancer un monotone défi à leur faculté divinatrice » (4). A toutes les réponses, — Dieu, l'Un, la Raison, la Loi, l'Esprit, la Matière, etc. — le sphinx semble répondre par le même silence profond.

Mais si le philosophe, au lieu de se mesurer à l'univers, s'attache aux problèmes qu'il rencontre « ici et maintenant », il doit convenir de l'importance du concret et de l'actif. Nouveau centre d'intérêt donc changement de perspective. Il se détourne des premiers principes, des nécessités supposées, des solutions ver-

(1) *Coll. Essays*, p. 469. Cette distinction entre expliquer le tout par les parties — la forme *chaque* —, et expliquer les parties par le tout — la forme *tout* — est pour James la différence fondamentale entre l'empirisme et le rationalisme, ainsi qu'entre le pluralisme et le monisme. Voir *Intro. à la philo.*, p. 43, 121, 140-141; *Philo. de l'expér.*, p. 6, 32-33, 312-313, 315-316; *Rad. Emp.*, p. 41; *Le Pragm.*, p. 28.

(2) *Intro. à la philo.*, p. 123.

(3) *Philo. de l'expér.*, p. 30.

(4) *Op. cit.*, p. 217.

bales, pour se tourner vers les résultats, vers les réalités, vers l'efficace (1). Ses hypothèses sous-entendent un « en gros » ou un « somme toute », « cette réserve, si fréquente dans la bouche de l'homme d'action, si odieuse à tout esprit systématique! (2) » On ne doit pas confondre cette attitude avec celle du sceptique, au contraire. « Je n'aime, écrit James, ni le doute ni le désordre. Si je repousse le dogmatisme, c'est par attachement à la vérité; car la prétention téméraire de la posséder tout entière nous empêche de la chercher et de la découvrir dans les mille replis de la réalité » (3).

En somme, on voit que la philosophie de James est autre qu'un *Wild-West raid* sur la citadelle de la Raison. Comme le dit l'indulgent M. Tisserand: « Le pragmatiste n'est pas le lunatique que certains imaginent » (4). Il ne prétend pas posséder la pierre de touche philosophique qui garantira la présence de la vérité. Il ne représente — avec certaines modifications — qu'un retour à l'empirisme, à cet empirisme enterré jadis par Platon et tant de fois piétiné depuis. Toutefois, « ce qui ne veut pas rester dans la tombe doit avoir une réelle vitalité » (5).

Une méthode de « résoudre » des problèmes concrets verbalement c'est de les poser en termes abstraits comme des problèmes théoriques et de les développer sous formes d'alternatives opposées. Le problème de

(1) *Le Pragm.*, p. 61-64; *Intro. à la philo.*, p. 284.

(2) *L'Exp. relig.*, p. 281; cf. *L'Idée de vérité*, p. 49.

(3) *L'Exp. relig.*, p. 288.

(4) Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, 15^e éd. (1932), p. 153 du supplément. Ce n'est pourtant pas l'avis de M. Georges Sorel, pour ce qui touche au pragmatiste d'outre-mer. Voir son livre *De l'Utilité du pragmatisme*, p. 21-22 (préf.).

(5) *Philo. de l'expér.*, p. 255.

l'esclavage devient tellement simple qu'il n'est guère la peine d'en parler : l'humanité est divisée par la nature en deux classes; en Asie naissent les esclaves; la Grèce produit des hommes libres par nature. Ainsi l'on se rend compte que l'employeur sans l'employé ne peut rien, que l'employé sans l'employeur n'existe pas, et voilà résolu le problème économique. L'existence de l'époux est la condition indispensable de l'existence de l'épouse et vice-versa, et ainsi les difficultés conjugales ont perdu leur raison d'être. La science et la religion seront une fois pour toutes réconciliées quand elles auront compris que toutes les deux partent d'un Inconnu, d'un X... « Connaître une limite c'est déjà la dépasser »; le prisonnier et l'oiseau n'ont qu'à tirer le corollaire : « Les murs ne font pas la prison ni les barreaux la cage ». Certes, il s'en faut de beaucoup que *nos* problèmes soient aussi simples. Pour un monde inerte, il suffirait peut-être que les alternatives abstraites s'impliquent réciproquement; pour le nôtre ce n'est là que la constatation du problème.

Mais il existe une autre forme de solution verbale qui compte plus d'adhérents en philosophie, et dans cette introduction c'est celle-ci particulièrement que je voudrais mettre en relief en l'opposant à l'empirisme radical. On trouve chez James une expérience très nette de ce que j'appellerais volontiers le « cannibalisme » philosophique. Dans l'*Expérience religieuse* (1) on trouve cette remarque que pendant l'ivresse (qui résulte de respirer le protoxyde d'azote) l'esprit est dans une condition assez voisine de celle que nous avons vu dans le paragraphe précédent; on est porté vers « la synthèse

(1) *Op. cit.*, p. 329-330. Voir *Vol. de croire*, p. 305-309.

harmonieuse des contraires, dont l'opposition est la cause de tous nos maux ». Mais c'est une synthèse toute spéciale, qui mérite bien d'être qualifié de cannibale : l'un des contraires, le meilleur, se confondant avec le genre, absorbait l'autre (1). Voilà une méthode de retrouver l'unité. Il y a entre le chat et la souris une dualité que seul le chat se chargera bien de détruire. Pour James « dégrisé », c'est là un processus qui tend à se détruire lui-même (2).

On doit reconnaître, à la base de cette manière de philosopher, ce que James appelle « le vice le plus commun de l'esprit humain » (3); à savoir, la disposition à fermer les yeux sur les nuances intermédiaires entre les *oui* et *non*, entre les *noir* et *blanc*. Or, le philosophe qui se livre à cette pratique est sujet, encore selon les termes de notre auteur, à l'« hypertrophie de la passion de l'unité », et à l'« ardeur pour le monisme à tout prix ». Il acceptera « la fausse unité dans laquelle les choses sont noyées et non pas expliquées » (4).

Cette forme spéciale d'unification que j'appelle cannibalisme consiste à remplacer l'aspect de « multiplicité-en-unité » (*many-in-one*) que nous présente l'expérience par une « multiplicité-dans-l'un-des-multiples » artificielle. Un monisme est établi au profit de l'une des parties dont les autres ne seraient que des formes. La partie la plus forte établit l'unité par l'engloutissement de ses semblables; mais il en résulte certains désordres « digestifs » qui rendent suspect ce processus.

(1) *L'Exp. relig.*, p. 330.

(3) *Vol. de croire*, p. 309.

(3) *Philo. de l'expér.*, p. 74.

(4) *Coll. Essays*, p. 90-92. Traduit dans la *Critique philosophique*, 1879 (8^e année), t. II, p. 76-77. Cf. *Le Pragm.*, p. 128.

Il est intéressant d'examiner la manière « cannibale » de résoudre les problèmes. La morale se pose par la distinction du Bien et du Mal. Le Mal est un fait. La lutte économique en est une manifestation constante : travail prématuré, salaires de famine... La lutte politique n'est pas plus heureuse : gaspillage et corruption à l'intérieur, et à l'extérieur nationalisme étroit qui conduit à cette autre forme de lutte, plus sanglante encore, qui s'appelle la guerre. On peut bien dire avec James que « l'échelle du mal, telle que nous la voyons se dresser devant nos yeux, défie toute résignation » (1). On n'a pas pour autant renoncer à simplifier le problème. Le « cannibale » optimiste non seulement se résigne, mais loue le mal, qui n'est que l'esclave du bien. Opposer l'un à l'autre c'est se laisser duper par les apparences. En réalité : « Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles » (2). « L'existence même du mal dans l'ordre temporel est la condition essentielle de la perfection pour l'ordre éternel des choses » (3). « L'Absolu s'enrichit de tout le désordre... qu'il enveloppe » (4). Vient ensuite le « cannibale » pessimiste qui inversement immole le bien au mal. Celui-là n'est qu'un pis-aller, un moindre mal. Aucun

(1) *Le Pragm.*, p. 138.

(2) Sur Leibniz optimiste : « Si vous voulez, dit James, voir en quelque sorte l'incarnation même d'une pensée superficielle, vous n'avez qu'à lire cette charmante *Théodicée* » (*Ibid.*, p. 38-39).

(3) Josiah Royce, *The World and the Individual*, t. II, p. 385. Cité, *Le Pragm.*, p. 43 (note), 241.

(4) F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, p. 204. « M. Bradley, écrit James, est le type même du partisan de cette philosophie « des extrêmes », comme on pourrait l'appeler » (*Philo. de l'expér.*, p. 65). « Voilà, s'écrie Voltaire, un singulier bien général, composé de la pierre, de la goutte, de tous les crimes, de toutes les souffrances, de la mort et de la damnation » : *Dictionnaire philosophique*, sect. « Bien (Tout est) ».

rayon d'espérance dans le monde triste des philosophes du *Weltschmerz*. *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas*. D'un autre côté, l'expérience semble nous révéler des formes mentales et des formes matérielles. Aussi faut-il s'attendre à trouver des cannibales matérialistes qui font dériver l'esprit de la matière et des cannibales spiritualistes pour voir dans la matière une simple construction de l'esprit. Lorsqu'il s'agit de l'individu et de la société, il y a le cannibal anarchiste qui ne voit dans la société que des individus (1), et le cannibale fasciste qui subordonne tyranniquement l'individu à la communauté.

Or, à ce point le « véritable philosophe », celui qui exige tout ou ne veut rien (2), dira : « Vous êtes en face d'un dilemme. Ou bien les « parties » sont interdépendantes et également réelles, ou il y en a une qui jouit d'une réalité supérieure et qui fournit aux autres leur signification. Vous refusez ces deux solutions, mais il n'y a pas d'autre alternative ». Si, il nous reste une alternative : un recours au concret, origine de tout véritable problème. Et de ce nouveau point de vue l'on s'aperçoit que *le* problème du mal est une généralisation, une abstraction, qui indique seulement *des* problèmes concrets à résoudre. S'il faut rejeter les deux alternatives en tant que solution au problème du mal et du bien, etc., cependant l'empirisme accepte la première d'entre elles en tant que point de départ. Toutefois, confondre les deux attitudes, dont l'une néglige la notion d'action efficace, équivaldrait confondre l'empirisme avec l'éclectisme. Dire que le bien et le

(1) C'est d'ailleurs un peu l'opinion de James. Voir en particulier, *Mem. and Studies*, p. 102.

(2) *Vol. de croire*, p. 283.

mal s'impliquent réciproquement, cela revient, dans un monde statique, à admettre les thèses cannibalistes. Le mal sera essentiel et le pessimiste aura raison. Le bien sera essentiel et l'optimiste aura raison. On est forcé en quelque sorte d'admettre deux thèses contradictoires, et la recherche du *modus vivendi* qui en résulte caractérise l'éclectisme.

Pour reprendre l'analogie du cannibalisme, l'éclectique met les cannibales sous son protectorat bienveillant. Il forme une Société de Nations Anthropophages, et il promulgue pour leur usage un code civil et militaire. Tout en respectant leurs points de vue, il essaye en même temps de les réconcilier. Malheureusement la tâche est impossible puisque le principe fondamental du cannibalisme est de ne point composer, et dans une question de vie ou de mort on fait peu de cas des règlements. Moins arrêtées, mais plus radicales, seront les solutions qui tiennent compte des besoins humains de manière à exclure et la nécessité et la possibilité du cannibalisme. Il va sans dire qu'elles ne s'improvisent pas indépendamment des cas concrets, des situations déterminées qu'il s'agit d'améliorer, qu'elles comportent non seulement la pensée mais l'activité humaine.

Prenons un autre exemple pour illustrer les trois points de vue. Le monisme outré se montre dans la vie quotidienne chez ceux qui sont nommés, — par leurs amis — convaincus ou, — par leurs ennemis — fanatiques. Des divers idéaux auxquels aspire l'humanité, l'enthousiaste en choisit un qui sera pour lui *le but* de la vie. Si les autres sont mis en ligne de compte ce n'est qu'à titre de moyens, que l'enthousiaste le soit de religion, de science, de sport, d'affaires, etc. Mêlé à l'admiration que suscite souvent en nous de tels esprits,

parce que le sentiment que leurs *vies* sont incomplètes, mal équilibrées.

Le tempérament éclectique est enthousiaste mais non pas exclusif. Il a des enthousiasmes; or, chacun d'eux se suffit à lui-même : Dieu suffit au mystique, la vie contemplative est en soi cohérente, les affaires sont les affaires, etc. Aussi, pour être un mortel équilibré, l'éclectique a son programme :

Semaine .	8 h.-17 h.	Les affaires	A prendre tout sec
Dimanche	8 h.-10 h.	La religion	Idem
—	10 h.-22 h.	La récréation	—
Matin...	7 h. 30-8 h.	Culture phy-	—
		sique	—
Soirée...	mardi, jeudi	La récréation	—
—	lundi, merc., sam.	L'Etude	—

Avec des modifications de détails et peu de variantes cet emploi du temps est sans doute celui de pas mal de gens. En tout cas on reconnaît là un certain genre d'esprit à compartiments étanches. Non seulement la main gauche ne sait pas ce que fait la main droite, mais encore arrive-t-il trop souvent que le moi moral ne sait pas ce que fait le moi politique.

Ici encore il y a une troisième manière d'envisager la question : en fonction du concret, du dynamique, en fonction de la vie. J'espère que je ne donne pas l'impression de me payer moi aussi de mots et, en brandissant les termes « concret » et « dynamique », de croire faire s'évanouir les problèmes. C'est tout au contraire la présence réelle des problèmes qui commande ce point de vue. Il existe pour le pragmatiste comme pour l'éclectique une certaine incompatibilité entre nos divers buts. « Depuis quand, dans ce monde où tout est mêlé, avons-nous rencontré une seule chose bonne qui nous

fût donnée à un simple contour et complètement isolée? (1) ». « Le domaine des possibilités actuelles en ce monde est beaucoup moins large que le domaine des demandes; l'idéal se trouve toujours à *l'étroit* dans le réel » (2). « L'empirisme pluraliste sait que toute chose est dans un milieu; que d'autres choses l'entourent, et que, si vous la laissez se mouvoir dans ce milieu, elle subira inévitablement un frottement et une opposition de la part de ses voisines : ses rivales et ses ennemies la détruiront, à moins qu'elle ne puisse les soudoyer en abandonnant, à titre de compromis, une partie de ses prétentions primitives » (3). Mais encore une fois, les solutions extrémistes : subordination de tous les idéaux à l'un d'entre eux, ou acceptation de chacun d'eux avec la précaution de ménager leur individualité propre, ne sont pas les seules possibles. Ainsi dans le mariage il y a inévitablement plus ou moins prononcée une certaine incompatibilité d'humeurs. Ce que voyant, les uns resteront célibataires, les autres se marieront puis divorceront ou vivront séparés. De même, pour échapper aux problèmes de la vie sociale, l'on peut s'isoler à l'écart du monde. Ces solutions par un *non possumus*, pour ainsi dire, sont si claires, si mathématiques, qu'elles sont une tentation constante pour l'homme comme pour le philosophe, et surtout une vraie solution ne peut s'exprimer verbalement que d'une façon vague. Par exemple, « obtenir une conception donnant comme *balance* le plus gros chiffre possible d'intelligibilité » (4); « il s'agit d'une entreprise sociale de travail coopéra-

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 304.

(2) *Vol. de croire*, p. 217-218.

(3) *Philo. de l'expér.*, p. 85.

(4) *Ibid.*, p. 107.

tif » (1); « la production d'un univers qui contienne la plus grande somme de biens » (2); « une somme de *plus* et de *moins*... au sujet de laquelle nous pouvons seulement espérer que par des corrections et des améliorations ultérieures, un maximum des premiers, un minimum des seconds pourra quelque jour être atteint » (3), ou encore, « que le tout se prolonge et s'enrichisse harmonieusement » (4).

Il se trouve à plusieurs reprises chez James une classe d'analogies qui nous seront utiles dans l'exposition de sa théorie de la connaissance. La notion qui y domine est celle d'une fécondation réciproque entre les parties, d'un travail coopératif pour une action efficace. Ainsi il souligne l'aide mutuelle des deux jambes pour marcher, des deux branches des ciseaux pour couper, de l'eau et de la rive pour former une rivière (5). Voilà, à mon avis, la clef de l'attitude de l'empiriste pluraliste envers maints problèmes philosophiques. Et nous retrouverons cette notion quand nous examinerons les rôles que jouent dans la connaissance : la philosophie, la science et le sens commun (chapitre II); la perception et la conception (chapitre III); le sujet et l'objet (chapitre IV); la pensée et l'action, et la chose et les relations (chapitre V).

En tout cas, le peu que nous avons dit suffira à rendre suspecte une définition du pragmatisme telle que celle avancée par un critique allemand : « *Gewiss ist der Pragmatismus erkenntnistheoretisch Nominalis-*

(1) *Le Pragm.*, p. 261.

(2) *Vol. de croire*, p. 224.

(3) *L'Idée de vérité*, p. 50.

(4) *Ibid.*, p. 59.

(5) *Le Pragm.*, p. 227; *Coll. Essays*, p. 466; *Précis*, p. 331; *L'Idée de vérité*, p. 215-216; *Intro. à la philo.*, p. 67, 92.

mus, psychologisch Voluntarismus, naturphilosophisch Energismus, metaphysisch Agnosticismus, ethisch Meliorismus auf Grundlage des Bentham-Millschen Utilitarismus » (1).

(1) Cité, Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy*, p. iv (préf.).

CHAPITRE II

LES FORMES DE LA CONNAISSANCE

Le Sens commun, la Science, la Philosophie

Avant d'entrer dans la théorie de la connaissance proprement dite, qu'il nous soit permis d'examiner certains aspects de la distinction courante entre le sens commun, la science et la philosophie.

Par sa définition même, le sens commun, collection de jugements admis en gros par une société donnée à une période donnée, compte le plus grand nombre d'adhérents. Il a pour lui, peut-on ajouter, le prestige de tradition et est guide d'usage pratique. Ses vérités sont plus anciennes que celles de la science et de la philosophie; et quand le philosophe quitte son cabinet et le savant son laboratoire, tous deux en reviennent au langage du sens commun (1), et ils ne s'asseoient ni sur une fourmilière d'électrons ni sur une « chose en soi » dénuée de qualités premières, secondes et même tertiaires, mais sur une chaise ordinaire.

Les catégories ou concepts fondamentaux de cette « langue mère de la pensée » (2) peuvent être ainsi énumérés :

(1) *Le Pragm.*, p. 169.

(2) La phrase qui contient cette expression (*Pragmatism*, p. 181) se trouve omise dans la traduction (*Le Pragm.*, p. 169).

Chose
 Le même ou le différent
 Genres
 Esprits
 Corps
 Le temps
 L'espace
 Sujets et attributs
 Influences causales
 L'imaginaire
 Le réel (1).

C'est-à-dire, nous avons dans le sens commun une système que l'on peut nommer, en rubrique philosophique, réalisme naïf ou philosophie populaire. Il existe un monde externe ou des choses permanentes « soutiennent » certains attributs variables tels que son, saveur, odeur, chaleur. Les choses existent indépendamment de nous, aussi existent-elles en genres. Elles effectuent des changements les unes sur les autres par une causation directe : le feu émet une chaleur qu'il communique à l'eau où l'on fait bouillir un œuf ; un morceau de glace tombé dans l'eau (2) la rend froide (3). Elles existent dans l'espace, un, objectif et dans le temps, un, objectif, qui *aequabiliter fluit*. Nous pensons par l'esprit et sentons grâce au corps ; les deux ensemble composent le « je ». Les autres hommes sont des êtres conscients et pensants, tout à fait comme nous. Tout ce qui ne trouve pas place dans les catégories du réel est irréel, mais ces deux sont séparés l'un de l'autre par une région inexplorée, les « possibles », « région crépuscu-

(1) *Ibid.*, p. 162.

(2) Non pas « dans le feu » comme le prétend la traduction.

(3) *Le Pragm.*, p. 170.

laire..., état hybride,... limbes ou certaines réalités sont parfois amenées à rentrer, et d'où elles sont parfois amenées à sortir » (1). Mis en demeure de se justifier, le sens commun rétorque : « Mais vous le voyez de vos propres yeux! », ou bien « Mais c'est connu de tout le monde! ».

En voulant rendre plus approfondie cette esquisse des thèses du sens commun on ne réussirait qu'à la rendre discutable. La nécessité de définir le sens commun en se rapportant à une société donnée à une période donnée rend impossible une description nette. Et même en nous bornant à la civilisation occidentale ou européenne actuelle, nous n'échappons pas à une grande variété correspondant à la variété des sociétés particulières à l'intérieur de *la* société. Vouloir les toutes recueillir dans un tableau détaillé pour dire : « Voilà le sens commun » serait manquer de bon sens (2). Même l'exposé sommaire que nous en avons fait peut susciter des objections. Aussi, le lecteur peut à son gré le changer par moyen d'addition, de soustraction ou de remplacement. Car ce n'est pas afin qu'il puisse servir ultérieurement à l'appui d'un système spécial de philosophie que nous avons présenté le sens commun.

James constate plaisamment : « Chaque philosophe (W. J., e. g.) prétend que tous les autres, ce sont des métaphysiciens contre lesquels il ne fait que défendre les droits du sens commun » (3). En effet, le philosophe

(1) *Ibid.*, p. 255.

(2) En passant, la distinction entre « sens commun » et « bon sens » subsiste entre *common sense* et *good sense*. Il n'y a plus de raison de traduire *common-sense* (*Meaning of Truth*, p. 63) par « bon sens » (*L'Idée de vérité*, p. 55) que de traduire *the present* (*Pragmatism*, p. 223) par « le passé » (*Le Pragm.*, p. 204).

(3) *Letters*, t. II, p. 232-233.

qui prétend se laisser gouverner par le sens commun et le dépasser en même temps, rappelle le politicien qui invoque l'opinion publique. « L'opinion publique exige... » est une expression familière à nos serviteurs politiques. On s'étonne de voir cette déesse volage qui ne converse qu'avec les politiciens, chuchoter des vœux tellement contraires les uns aux autres dans différentes oreilles. Il en est de même pour les prétendues « exigences du sens commun » chez les philosophes. On se rappelle à ce propos la protestation de Kant contre « ces faux amis du sens commun qui le prisent dans l'occasion, mais qui d'ordinaire le méprisent » (1). Mais on ne doit évidemment tirer de là que le sens commun soit une quantité négligeable pour le philosophe. Dans une démocratie c'est sans doute l'opinion publique qui à la longue établit les lois. De même peut-on dire que pour James c'est le sens commun qui établira à la longue les vérités. Ainsi dit-il à ses auditeurs : « C'est par [vos sentiments]... que toutes nos philosophies seront jugées en dernier ressort » (2). C'est en soulignant ces « à la longue » et « en dernier ressort » que l'on peut distinguer les deux points de vue.

Quoi qu'il en soit de son usage en philosophie, le sens commun est une forme de connaissance qui suffit aux besoins pratiques de la vie courante. Il n'y a que les esprits « débauchés par le savoir », selon le mot de Berkely, pour le soupçonner de ne pas être absolument vrai (3). Mais les « débauchés » refusent de sanc-

(1) *Prolégomènes, etc.*, trad. J. Tissot (Librairie philosophique de Lagrange, 1865), p. 187.

(2) *Le Pragm.*, p. 51.

(3) *Ibid.*, p. 170. Pour traduire ce passage on a exagéré l'exagéra-

tionner les réalités et les « irréalités » assez vagues du sens commun. Et, de fait, lorsque l'on quitte le domaine de l'usage courant pour entrer dans celui de la spéculation curieuse, on se trouve embarrassé pour expliquer au juste comment appliquer les concepts du sens commun. En quoi consiste « une chose »? « Une constellation est-elle à proprement parler une chose? Et une armée? Et une entité rationnelle, comme l'espace ou la justice? Un couteau reste-t-il « identique » après qu'on en a changé le manche et la lame?... La télépathie est-elle une « fiction » ou un « fait »? (1). Est-ce bien clair, demande Descartes, la distinction faite par le sens commun entre la cire toute nue qui reste « la même », et ses formes extérieures, ses vêtements, qui peuvent être mis ou ôtés à volonté? (2) Et si la notion que se fait le sens commun de l'esprit humain paraît plus aisée à préciser que celle qu'il se fait du corps, il y a Locke pour demander « si un homme qui est une créature composée de corps et d'âme, est le même, lorsque son corps est changé; si Euphorbe et Pythagore qui avaient eu la même âme, n'étaient qu'un même homme, quoiqu'ils eussent vécu éloignés de plusieurs siècles l'un de l'autre : Et, si le coq dans lequel cette même âme passe ensuite, était le même qu'Euphorbe et que Pythagore » (3). Si le sens commun se

tion de James, et le résultat n'est pas heureux. Il n'y a pas besoin d'ajouter un point d'exclamation, et l'expression *the highly sophisticated specimens* (p. 182 de l'original) veut dire « les sujets à l'esprit subtil » plutôt que « des hommes devenus de parfaits échantillons de l'esprit faux » (voir définition (2) de *sophisticated* : Murray, *New English Dictionary*), aussi, le mot « dépravées » traduit l'anglais *depraved*, non pas le mot du texte *debauched*.

(1) *Ibid.*, p. 171-172.

(2) *Seconde méditation*.

(3) Locke, *Essai, etc.*, livre I, chap. III, sect. 4 (trad. Coste, Amsterdam, 1760).

laisse attirer sur le terrain ennemi de la spéculation, l'affaire tourne à son désavantage. Ses bêches et ses charrues n'ont point été faits pour lutter contre les canons de ses censeurs.

Supposons donc le sens commun anéanti par les critiques. Qu'aurons-nous pour remplacer « réalités » ? Quelle sera, pour ainsi dire, la réalité réelle ? Cela dépendra de l'endroit où nous allons la chercher : le cabinet du philosophe ou le laboratoire du savant. Cela dépendra aussi du cabinet particulier et du laboratoire particulier où nous entrerons, mais en nous tenant aux grandes lignes peut-être pourrions-nous parler des avis de la philosophie et de la science à ce sujet.

La science commence par donner une réalité supérieure à l'apparence. Dès Galilée et Descartes les qualités secondes « auxquelles notre monde doit tout son vivant intérêt » (1), perdent leur réalité (2). Les « choses » du sens commun ne sont pas mieux traitées. Tandis que le sens commun rationalise les sensations intermittentes par moyen de ses « choses permanentes », la science rationalise les « choses permanentes » par moyen de choses plus permanentes encore. Au delà de l'univers du sens commun se trouvent les champs magnétiques, les atomes, les électrons et les quanta de la science. Les choses réelles sont invisibles et impalpables ; les choses du sens commun sont des formes secondaires qui résultent du mélange de celles-là (3).

Mais la science ne s'arrête pas à la spéculation. Pratiquement non moins qu'intellectuellement elle a méta-

(1) *Le Pragm.*, p. 176.

(2) Voir, pour Galilée, E. A. Burt, *The Metaphysics of Sir Isaac Newton*, London, 1925, p. 75 ; aussi Newton, *Opticks*, 3^e éd., p. 108.

(3) *Le Pragm.*, p. 173.

morphosé le monde. On parle couramment des « miracles de la science » dans la vulgarisation des sciences et il y a là plus qu'une simple façon de parler. Il s'agit bien des faits qui avant leur réalisation ont été considérés comme des types d'un « vrai miracle » : découvrir un élément sur le soleil pour le chercher et le trouver ensuite sur la terre; geler le son en disques pour le fondre au moyen de phonographes, ou le transmettre à travers l'« éther » à la vitesse de la lumière; construire un oiseau capable de transporter des hommes autour du monde, ou une catapulte capable de lancer un objet de cent vingt kilos à une distance de cent vingt kilomètres; expliquer par des animalcules l'origine de certaines maladies, de la fermentation, de la putréfaction et de la génération spontanée. Sûrement il n'y a que des possédés pour tenter de telles tâches. Mais ceux qui les accomplissent sont possédés non pas de diables mais de « l'esprit de la science » et au lieu de les exorciser ou lapider, on les adore ou peu s'en faut. Nous verrons toute à l'heure à quel point peut être pousser l'adoration de la science.

Toutefois, comparée aux religions proprement dites, la science est encore bien jeune. Par rapport au christianisme, par exemple, elle est comme un enfant de neuf ans à côté d'un vieillard de soixante ans. « La science moderne ne commença qu'après 1600 avec Képler, Galilée, Descartes, Torricelli, Pascal, Harvey, Newton, Hughens et Boyle. Cinq hommes, en se racontant successivement l'un à l'autre toutes les découvertes dont leur vie respective fut le témoin, auraient pu transmettre jusqu'à nous l'ensemble de la science moderne : Harvey aurait pu confier son récit à Newton, Newton à Voltaire, Voltaire à Dalton, Dalton à Huxley et Huxley

aux lecteurs de ce livre » (1). Cette observation a été faite par James en 1910; mais on peut aujourd'hui encore établir une ligne directe de Galilée à travers quatre penseurs, par exemple, Malebranche, Thomas Reid, Cousin et M. Pierre Janet.

L'extrême tension qui résulte de cet essor vertigineux est le revers de la médaille : « On peut même se demander s'il n'est pas à craindre que l'être même de l'homme ne soit écrasé par sa propre puissance »; si l'homme ne pourra pas « se noyer au milieu de ses richesses, — pareil à l'enfant qui se noie dans son bain, lorsqu'après avoir ouvert le robinet, il est incapable de le fermer pour arrêter l'écoulement de l'eau » (2).

Or, si l'on se tourne vers l'œuvre des philosophes de profession, le danger qu'elle pourrait apporter à la société est peut-on dire, moins imminent. « Quant à jeter de la lumière sur les détails de la nature, les Locke, les Hume, les Berkeley, les Kant, les Hegel, ont été tous complètement stériles... Les satisfactions qu'ils rendent à leurs disciples sont de l'ordre intellectuel et non de l'ordre pratique; et l'on doit avouer que même en ce champ restreint, ils laissent beaucoup à désirer » (3). En abandonnant le niveau du sens commun pour le niveau « critique » de la pensée, la philosophie, si elle ajoute moins à notre action pratique va du moins beaucoup plus loin que la science dans ses négations. « Avec la philosophie critique, c'est un bouleversement général : toutes les catégories du sens commun, depuis la première jusqu'à la dernière, cessent de représenter quoi

(1) *Intro. à la philo.*, p. 28-29; cf. *Vol. de croire*, p. 73.

(2) *Le Pragm.*, p. 174-175.

(3) *Pragmatism*, p. 187-188. La traduction (*Le Pragm.*, p. 175) change un peu le sens de l'anglais.

que ce soit qu'on puisse appeler un *être*, et ne sont plus que de sublimes expédients de la pensée humaine, des artifices nécessaires pour échapper à la confusion où la jette l'irréremédiable écoulement des sensations » (1).

Il est aussi indispensable à la philosophie qu'au sens commun d'échapper à ce « courant de la conscience ». Elle aussi cherche cette conciliation entre le pratique et le théorique qu'on nomme la rationalité. Or, tandis que le sens commun trouve sa rationalité en se fiant aux concepts coutumiers, la philosophie se distingue avant tout par son refus d'accepter aveuglément les « données » du passé. « La philosophie, qui, ainsi que le dirent Platon et Aristote, commence par l'étonnement, excelle à imaginer quelque chose de différent de la réalité. Elle considère les phénomènes familiers comme s'ils étaient inconnus et les choses inconnues comme si elles étaient familières... Elle nous tire de notre sommeil dogmatique et brise notre carapace de préjugés » (2). Là où le sens commun subit, pour ainsi dire, ses opinions, la philosophie les adopte consciemment; et ce changement équivaut au passage d'un état instinctif à un état réfléchi (3).

En raison de ce « refus de croire », toute réflexion philosophique est au commencement essentiellement sceptique (4). Encore n'y a-t-il aucune raison logique pour empêcher de garder aussi longtemps qu'on voudra l'attitude sceptique. Cette réfutation instantanée qui veut que le sceptique se contredit formellement, n'atteint aucunement l'attitude mentale vivante, qui, elle,

(1) *Le Pragm.*, p. 173-174.

(2) *Intro. à la philo.*, p. 13-14; cf. *Ibid.*, p. 47.

(3) *Coll. Essays*, p. 5.

(4) *Ibid.*

ne se traduit jamais par une proposition formelle mais se borne à faire du doute une habitude (1). Au contraire, le pyrrhoniste systématique est le seul philosophe hors d'atteinte des coups de la logique. Dans le jeu d'échecs le joueur qui recourt à l'« échec perpétuel » ne peut pas perdre et ne contrevient à aucune règle. De même n'existe-t-il aucune « règle » logique pour forcer le sceptique à changer sa manière de jouer. A tous nos arguments et questions, il n'a qu'à répondre : « Je ne sais pas. » Mais il ne s'ensuit pas du fait qu'un homme est inattaquable, qu'il a raison. Aussi, la plupart des philosophes (tous, dans la pratique) ne revendiquent pas cette forme de perfection. « Ce qui importe, ce n'est point que nos jugements observent une étiquette logique, mais qu'ils soient justes » (2).

Nous ne voulons pas essayer ici d'indiquer des exemples de jugements justes de la philosophie. Vu la discrétion convenable pour discuter une cour qui dure depuis deux mille cinq cent ans, — je veux dire la cour faite par ses amis à La Sagesse, qui n'a pas fini, semble-t-il, de broder sa toile — bornons-nous à la constatation de quelques exemples de problèmes caractéristiques de la philosophie :

Qu'est-ce que la matière et qu'est-ce que la pensée; quel lien existe-t-il entre elles ?

Que faut-il entendre par le *vrai* ?

(1) *L'Idée de vérité*, p. 172-173; et *Ibid.*, p. 231 : « Le pantin que les traités de logique appellent « le sceptique », et qui énonce dogmatiquement cette assertion, que nulle assertion, pas même celle qu'il est en train d'annoncer, n'est vraie, n'est qu'une cible mécanique pour jeu de massacre rationaliste, touchez-le et il fait la culbute. »

(2) *Coll. Essays*, p. 10; voir aussi *Vol. de croire*, p. 43 et *Rad. Emp.*, p. 276. En d'autres termes, nous retombons ici sur la nécessité de la « volonté de croire », et c'est probablement par de telles réflexions que James arrivait à cette doctrine.

Le réel est-il un ou multiple?

Comment l'âme et le corps sont-ils reliés? Réagissent-ils l'un sur l'autre?

Qu'entend-on par une réalité? (1).

Les solutions apportées à ces problèmes au cours de l'histoire de la philosophie nous fournissent souvent de bons cas de la « stérilité » de la philosophie dans la pratique. Et cette stérilité devient chronique chez le philosophe qui exige de la nature qu'elle suive seulement les principes d'un système *à priori*, tel l'*Identitätsphilosophie* d'Hegel (2).

Pour ces remarques sur la philosophie, comme pour celles sur le sens commun et la science, il est évident que le but n'a pas été d'éviter tout reproche possible. Des corrections seront reçues à bras ouverts. Nous n'avons voulu que concrétiser la distinction faite entre ces formes de connaissance, distinction dont l'on s'est servi d'une manière « cannibale » pour réclamer la promotion de l'une de ces formes au grade de Vérité au détriment des autres. Mais *tant qu'on accepte cette triple conception de la connaissance, aucune des trois formes ne peut justifier la prétention de posséder la vérité absolue* (3). Le fait est que nous avons eu des philosophes du sens commun, des philosophes scientifiques et des philosophes philosophiques pour revendiquer cette prérogative.

(1) Voir *Intro. à la philo.*, p. 37.

(2) « La philosophie paraît toujours ridicule, quand par ses propres moyens, sans avouer qu'elle dépend de l'expérience, elle veut élargir le savoir et donner des lois au monde » : Schiller à Gœthe, cité parmi les épigraphes en tête de *Nature et science* (trad. Gustave Lauth, 1886) de Büchner. Voir aussi Helmholtz, le premier des *Populäre wissenschaftliche Vorträge*.

(3) *Le Pragm.*, p. 175-176, 180.

Le scholasticisme, pour James, est essentiellement la tentative à rendre en vérités éternelles les catégories du sens commun (1). Il le traite de « sœur cadette, mais pédante, du sens commun » de « la philosophie populaire systématisée », du sens commun « méthodiquement formulé » ou « devenu pédant » (2). « Une « chose », par exemple, est un être (*ens*). A son tour, un « être » est un « sujet d'inhérence » pour certaines qualités. Un « sujet » est lui-même une « substance ». Les substances appartiennent à certains « genres »; les genres sont discontinus ou distincts, et en nombre déterminé. Toutes ces distinctions sont fondamentales... éternelles... Demandez à un philosophe scolastique ce qu'une substance peut bien être en elle-même, indépendamment des attributs dont elle est le support : il vous répond simplement que votre intelligence connaît fort bien la signification de ce terme » (3). Les amateurs du moyen âge trouveront mauvais ce traitement cavalier de quelque huit cent ans de philosophie. Tournons-nous, pour notre part, à un exemple plus frappant du culte du sens commun.

L'école écossaise nombre parmi les mieux connus de ses adhérents Hutcheson, Smith, Reid, Beattie, Ferguson, Dugald-Stewart et Hamilton. Pendant le XVIII^e siècle Thomas Reid était son chef, et c'est largement à cause de Reid qu'on la nomme aussi « école de sens commun » de philosophie (4). Cette école, disait Cousin, a bien prouvé que le sens commun, habilement

(1) *Ibid.*, p. 172.

(2) *Ibid.*, p. 176; *Princ. of Psych.*, t. I^{er}, p. 343; *Intro. à la philo.*, p. 235; *L'Idée de vérité*, p. 38. Voir aussi *Précis*, p. 472; *Le Pragm.*, p. 91.

(3) *Le Pragm.*, p. 172.

(4) Voir Mc Cosh, *Scottish Philosophy*, surtout p. 192-227; et Cousin, *La Philosophie écossaise*.

interrogé, rend les réponses les plus favorables à la cause d'un sage spiritualisme » (1). Ce « habilement interrogé », bien entendu, ne sous-entend aucune ironie. Cousin compare Kant à Reid, à l'avantage de celui-ci (2). « Le vrai [second] Socrate n'a donc pas été Locke; ç'a été ce modeste et laborieux pasteur d'une pauvre paroisse d'Ecosse », qui « a rétabli le dogmatisme de la nature, inaccessible et inébranlable à tous les efforts du scepticisme, renversant ainsi du même coup Locke, Berkeley et Hume, accablant à la fois toutes les fausses philosophies et relevant la véritable, celle qui veut bien se réduire à n'être que l'interprète de la nature et de Dieu » (3).

Quelques citations du principal ouvrage de Reid suffiront à montrer que la nature et le Dieu qu'il se contente d'interpréter sont bien ceux que lui fournit le sens commun :

« Les habitants de la campagne et des forêts, les pauvres, les bergers, les ouvriers, les artisans et le commun des hommes, croient tous fermement qu'il y a un soleil, une lune, des étoiles; une terre que nous habitons; une patrie, des amis et des parents que nous aimons; des terres et des maisons que nous possédons. Les philosophes regardant en pitié cette crédulité du vulgaire, ne croient et ne veulent croire que ce qui est véritablement fondé sur le raisonnement. Ils veulent puiser dans les sources de la philosophie, et y chercher des motifs de croire ce que le genre humain avait toujours cru sans raisonnement. On devait s'attendre que dans les matières si importantes, leur preuve serait aisée et à la portée de tout le monde : au contraire, elle est précisément ce qu'il y a de plus difficile à comprendre. Ces trois grands hommes [Descartes, Malebranche et Locke], avec toute la bonne volonté possible, n'ont jamais été capable de tirer des trésors de la philosophie un seul argument propre à convaincre

(1) *Histoire générale de la philosophie* (7^e éd., 1867), p. 540.

(2) *Ibid.*, p. 554-558.

(3) *Ibid.*, p. 543, 547.

un homme qui sait raisonner de l'existence d'un seul des corps qui l'environnent. O sublime philosophie, fille de la lumière! mère de la sagesse et de la science! si tu es telle, à coup sûr tu ne t'es pas encore montrée à l'esprit humain, et tu n'as pas encore répandu sur nous de l'éclat de tes rayons, que ce qu'il en fallait pour nous faire apercevoir l'obscurité qui couvre les facultés humaines, et pour troubler cette paix et cette tranquillité dont jouissent les heureux mortels qui n'ont jamais encensé tes autels, et qui n'ont point reçu tes célestes influences. Si tu n'as pas la puissance de dissiper ces nuages et ces fantômes que tu as toi-même élevés, retire ce rayon que tu ne donne jamais que d'une main avare, et qui a jeté une espèce de sort sur nos esprits. Je n'ai plus pour toi ni foi ni respect; je renonce à ton flambeau : laisse mon âme suivre bonnement la pure lumière du sens commun (1). »

« Il faut observer que les taches qu'on reproche à cette partie de la philosophie moderne qui regarde l'esprit humain, et les défauts qui ont le plus contribué à l'exposer au mépris et au railleries des gens d'esprit, dérivent principalement de ce que ceux qui l'ont cultivée, par un préjugé naturel en faveur de la science qui les occupait, se sont efforcés d'étendre son domaine au-delà de ses justes limites, et ont voulu lui soumettre les règles du sens commun. Celles-ci ne sont pas de son ressort; elles dédaignent avec raison l'examen du raisonnement; elles en récusent l'autorité. Elles n'ont pas besoin de la philosophie, et n'ont rien à craindre.

Dans cette contestation inégale entre le sens commun et la philosophie, cette dernière aura toujours le dessous, et ne se retirera jamais du combat qu'avec déshonneur et avec perte. Il ne faut pas qu'elle s'attende à gagner du terrain avant que cette rivalité ne soit évanouie, que les usurpations ne cessent de sa part, et qu'une amitié cordiale ne soit rétablie des deux côtés. Dans le fait, le sens commun ne doit rien à la philosophie, parce qu'il ne tient rien d'elle. Celle-ci, au contraire, s'il m'est permis de passer à une autre métaphore, est comme un arbre qui a pour tronc et pour racines le sens commun et ses principes. Séparé de ce tronc et de ces racines auxquels il doit sa naissance, son

(1) *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, chap. I^{er}, sect. III (*Œuvres complètes de Thomas Reid*, publiées par Jouffroy, Paris, 1828, t. II, p. 24-25).

accroissement et sa force, l'arbre philosophique voit flétrir ses feuilles, et sa sève s'exhaler en vapeurs; il se dessèche et tombe bientôt en poussière.

Les philosophes du dernier siècle ont paru oublier qu'il leur importait extrêmement de maintenir cette union et cette subordination (1). »

« A quel propos la philosophie décide-t-elle ainsi contre le sens commun, soit dans cette matière, soit dans toute autre, et quel avantage en attend-elle? La croyance d'un monde matériel est plus ancienne, et a plus d'autorité que tous les principes de la philosophie; en vain la raison voudrait la réfuter; : elle récusé son tribunal comme incompétent; en vain la logique s'armerait de sophismes pour la combattre : elle se rit de ses subtilités. Elle conserve son autorité souveraine en dépit des arrêts de la philosophie, et la raison elle-même est obligée de s'y soumettre; les philosophes les plus rebelles à sa puissance, ceux qui nient la légitimité des idées vulgaires sur le monde matériel, avouent qu'ils ne peuvent venir à bout de les déraciner en eux, et qu'ils se sentent dans la nécessité d'agir comme s'ils les admettaient.

Il serait donc mieux, ce me semble, de faire de nécessité vertu, comme on dit communément, et puisque nous ne pouvons nous dépouiller de la notion et de la croyance vulgaire d'un monde matériel, d'essayer de réconcilier notre raison avec elle. Car si la raison peut s'irriter et se révolter contre le joug du sens commun, elle ne peut s'y soustraire, et il faut qu'elle demeure son esclave si elle ne consent point à être son sujet (2). »

De même que dans le sens commun, on a cru trouver la réalité définitive dans les résultats de la science. L'aurore de la science moderne était marquée par la conviction enthousiaste qu'on avait enfin pénétré les manifestations de la volonté divine (3). Dieu est l'éternel géomètre! C'est là, semblait-il, non seulement un mot de Platon, mais un résultat expérimental. Ce sont les harmonies mathématiques dans l'esprit du Créa-

(1) *Ibid.* (p. 26-27).

(2) *Ibid.*, chap. V, sect. VII (p. 122-123).

(3) Voir *L'Idée de vérité*, p. 50; *Le Pragm.*, p. 65-66.

teur que cherche et croit trouver Jean Képler. Il se plaisait mieux dans sa prétendue explication des distances planétaires, — la sphère de l'orbite de Jupiter s'emboîterait exactement dans un cube inscrit dans la sphère de Saturne, la sphère de Mars s'emboîterait dans un tétraèdre inscrit dans la sphère de Jupiter, et ainsi de suite pour tous les cinq polyèdres réguliers et toutes les six planètes — cette harmonie géométrique des sphères était plus importante pour Képler que les lois auxquelles il a donné son nom.

Sa conviction ferme dans la vérité absolue de la science, fait de Képler une sorte de mystique scientifique : le soleil est Dieu le Père; la sphère des étoiles est Dieu le Fils; l'éther est Dieu le Saint-Esprit (1). Et n'est-ce pas un sentiment analogue qui animait ce professeur de philosophie qui refusait à regarder dans le télescope de Galilée (2) ?

Même Newton, qui « ne fait pas d'hypothèses », qui commence ses énoncés par « Tout se passe comme si... », convient que « Dieu peut créer des particules de Matière de différentes grosseurs et figures en différent nombre, et en différente quantité par rapport à l'espace qu'elles occupent et peut-être même de différentes densités et de différentes forces; et diversifier par là les lois de la Nature » (3). Il envisageait les irrégularités qu'apportent au système solaire des causes telles que l'action des comètes, corrigées par l'intervention directe de Dieu (4).

(1) Dampier-Whetham, *A History of Science*, 2^e éd., 1930, p. 139-141.

(2) *Ibid.*, p. 142.

(3) Fin du *Traité d'optique* (trad. Coste, Amsterdam, 1720, t. II, p. 579).

(4) *Ibid.* (t. II, p. 577 de la trad.). Voir Burt, *Meta. of Newton*, et surtout p. 223-300.

L'identification des résultats de la science et de la réalité absolue apparaît aussi au XVIII^e siècle chez les encyclopédistes. Inspirée de la mécanique newtonienne, l'école encyclopédiste formulait une philosophie nettement matérialiste : la réalité est une grande machine dont l'homme n'est qu'une partie infinitésimale. Ainsi l'on trouve, parmi les ouvrages de La Mettrie, ces titres caractéristiques : *L'Histoire naturel de l'âme*, *L'Homme machine* et *L'Homme plante*. Pour Lagrange, Newton est le seul interprète des lois du seul univers (1). Laplace écrit : « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'Analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux » (2). Voltaire dit : « il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir comme il lui plairait au seul gré de son caprice » (3).

Dans *Le Système de la nature* de d'Holbach, la métaphysique consiste à « courir après des fantômes, qui semblables à ces feux trompeurs que le voyageur rencontre pendant la nuit, l'effrayèrent, l'éblouirent, et lui firent quitter la route simple du vrai sans laquelle

(1) *Dampier-Whetham*, p. 194.

(2) Cité, Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 41; cf. les deux autres citations, *Ibid.*, p. 41-42.

(3) *Le Philosophe ignorant* (1766), sect. XIII (*Œuvres complètes de Voltaire*, chez Furne, Paris, 1837, t. VI, p. 26 b).

il ne peut parvenir au bonheur » (1). Mais dans l'acte même de décrier la métaphysique point une métaphysique scientifique : « O vous! dit la Nature qui d'après l'impulsion que je vous donne, tendez vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne résistez point à ma loi souverain... renonce à ces Dieux usurpateurs de mon pouvoir pour revenir sous mes lois. C'est dans mon empire que règne la liberté. La tyrannie et l'esclavage en sont à jamais bannis, l'équité veille à la sûreté de mes sujets; elle les maintient dans leurs droits; la bienfaisance et l'humanité les lient par d'aimables chaînes; la vérité les éclaire; et jamais l'imposture ne les aveugle de ses sombres nuages.

« Reviens donc, Enfant transfuge; reviens à la nature! Elle te consolera, elle chassera de ton cœur ces craintes qui t'accablent » (2). Pour ce qui concerne les êtres vivants, « l'expérience nous prouve que les matières que nous regardons comme inertes et mortes prennent de l'action, de l'intelligence, de la vie quand elles sont combinées de certaines façons » (3), et l'homme n'est autre chose « que de la matière combinée, dont la forme varie à chaque instant » (4). Là où Leibniz spiritualise la matière, les encyclopédistes matérialisent l'âme. Ils évitent la séparation assez arbitraire de Descartes qui veut que tout ce qui n'est pas homme soit machine, en plaçant l'homme dans la catégorie machine : « Quelque merveilles, quelque cachées, quelque compliquées que paraissent ou que

(1) *Op. cit.*, éd. de 1774, Londres, t. II, p. 82 (supplément de Helvétius).

(2) *Ibid.*, t. II, p. 442-443.

(3) *Ibid.*, t. I^{er}, p. 75.

(4) *Ibid.*, t. I^{er}, p. 88.

soient les façons d'agir tant visibles qu'intérieures de la machine humaine, si nous les examinons de près, nous verrons que toutes ses opérations, ses mouvements, ses changements, ses différents états, ses révolutions sont réglés constamment par les mêmes lois que la nature prescrit à tous les êtres qu'elle fait naître » (1). Et encore : « Dans tous les phénomènes que l'homme nous présente depuis sa naissance jusqu'à sa fin, nous ne voyons qu'une suite de causes et d'effets nécessaires et conformes aux lois communes à tous les êtres de la nature... Tout ce qu'il fait et tout ce qui se passe en lui sont des effets de la force d'inertie, de la gravitation sur soi, de la vertu attractive et répulsive, de la tendance à se conserver, en un mot de l'énergie qui lui est commune avec tous les êtres que nous voyons » (2).

La philosophie qui accepte comme réalité unique la réalité de la science revit au xix^e siècle en Allemagne (3). Le titre de l'ouvrage de Büchner, *Force et matière*, résume succinctement le principe des matérialistes allemands du dernier siècle. Parmi eux se trouvent aussi Moleschott (4), Vogt et Haeckel. Pour le premier « *Der Mensch ist was er isst* » (5) ; pour Vogt le cerveau sécrète la pensée de la même façon que le foie sécrète la bile (6) ; pour Haeckel l'explication du mouvement des êtres vivants se trouve dans les propriétés chimiques du carbone, et le Dieu du théiste est un

(1) *Ibid.*, t. I^{er}, p. 77-78.

(2) *Ibid.*, t. I^{er}, p. 79.

(3) Elle ne disparaît pas, bien entendu, en France. Voir, par exemple, André Lefèvre, *La Renaissance du matérialisme*, 1881.

(4) Moleschott est hollandais, mais il étudiait, et enseignait ensuite, à l'Université de Heidelberg.

(5) Cité, Ward, *Naturalism and Agnosticism*, t. I^{er}, p. 278.

(6) *Dampier-Whetham*, p. 328.

« vertébré gazeux » à qui doit être substitué comme divinité « l'Ether cosmique » (1).

« Pour un observateur superficiel, la vérité scientifique est hors des atteintes du doute; la logique de la science est infaillible et, si les savants se trompent quelquefois, c'est pour avoir méconnu les règles » (2). Inutile de dire que les observateurs superficiels ne sont pas morts avec le xix^e siècle.

Faire crédit à la troisième forme de la connaissance, la philosophie, c'est affirmer que la raison pure, le raisonnement *a priori*, donne la vérité incontestable. De là un certain dogmatisme. En effet « Aristote et Platon, les Scolastiques, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant et Hegel... affirment le caractère absolument définitif de leurs systèmes, dans la noble architecture desquels, croyaient-ils, la vérité était enclose pour l'éternité » (3). Mais il y a dans cette tendance absolutiste de la philosophie quelque chose qui scandalise un peu le vulgaire. A cet égard le nom de Colotès, disciple d'Epicure, mérite l'immortalité. Peu importe que son traité ne nous soit pas parvenu; le titre seul suffit : *Qu'il n'est pas possible de vivre selon les dogmes des autres philosophes*. Voilà qui exprime avec un rare bonheur l'attitude dont parle James : « D'autres philosophies sont des collections d'opinions fausses pour la plupart; *ma* philosophie fournit une base définitive » : qui ne reconnaît ici la formule type de tout système digne de ce nom? » (4).

On aura besoin, semble-t-il, d'un critérium plus

(1) *Ibid.*, p. 341; *Vol. de croire*, p. 139 (note 2); *Le Pragm.*, p. 32.

(2) H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p. 1.

(3) *Intro. à la philo.*, p. 44.

(4) *Vol. de croire*, p. 32-33.

absolu que l'absolu pour juger la valeur respective des systèmes absolus : « De quel cortège d'opinions contradictoires n'a-t-on point proclamé l'évidence objective et l'absolue certitude! L'univers est pénétré de raison — l'univers n'est au contraire que le résultat de phénomènes mécaniques; il y a un Dieu personnel — un Dieu personnel est inconcevable; il existe en dehors de la pensée un univers directement connaissable — l'esprit ne peut connaître que ses propres idées; il y a un impératif moral — l'obligation n'est que la résultante des désirs; un principe spirituel permanent se trouve en chaque être — il n'existe qu'une succession d'états d'âme changeants; la chaîne des causes est infinie — il y a une cause première absolue; une nécessité éternelle — une liberté; une cause finale — aucune cause finale; une unité primitive — une pluralité primitive; une continuité universelle — une discontinuité essentielle; un infini — pas d'infini. Il y a ceci — il y a cela; il n'est rien en effet qui n'ait été considéré par celui-ci comme absolument vrai tandis que son voisin l'estimait absolument faux » (1).

L'anecdote est peu usitée en philosophie. Qu'on me permette néanmoins d'en traduire une de James qui me semble appropriée. Deux ministres ont été invités par erreur à diriger le même service funèbre. Celui qui est arrivé le premier venait de prononcer : « Je suis la Résurrection et la Vie... », quand l'autre arriva, essoufflé, et dit, plein d'indignation : « *Je* suis la Résurrection et la Vie! » (2) Mais, à part la diversité de leurs doctrines, les absolutistes sont d'accord à dire qu'il n'y a qu'une seule vérité absolue et qu'ils la possèdent.

(1) *Ibid.*, p. 36.

(2) *Rad. Emp.*, p. 277.

On voit que la ruse qu'employait Salomon réussirait mal ici. Des trois qui réclament la propriété exclusive de la vérité absolue, il n'y en a pas un qui ne repoussera dédaigneusement l'offre d'un simple fragment. Pourtant il est évident qu'ils n'auront pas raison tous les trois. On doit reconnaître que le sens commun, ayant ouvert le jeu et s'étant imposé au langage, est plus fortement implanté que les autres. La science, avec sa refonte du monde, peut paraître la plus auguste des trois. Et la philosophie, en essayant d'éviter le vague du sens commun, et le morcellement de la science, est la plus rationnelle. Tout le monde s'accordera à dire que le sens commun convient le mieux pour une certaine sphère de la vie, la science pour une autre, pour une troisième la philosophie; que pour chacun d'eux on trouve une certaine sorte de mérite que les deux autres ne possèdent pas (1). Mais avant d'accorder le primat à l'un d'entre eux, il faudrait répondre à la question de Pilate : Qu'est-ce que la vérité? Pourtant, sans anticiper sur la discussion de cette question, il serait peut-être profitable de considérer ce que nous pourrions faire en abandonnant le point de vue abstrait et statique.

D'abord, il est bien malaisé de fixer les bornes exactes entre ces trois formes de connaissance : à quel point finit le sens commun et commence la philosophie? Y a-t-il une ligne fixe qui sépare la science de la philosophie, le sens commun de la science? En disant que le monde est rond, exprime-t-on un fait de sens commun ou de science? L'atomisme est-ce une conception scientifique ou bien philosophique? De quelque manière

(1) *Le Pragm.*, p. 175-177.

qu'on réponde, il sera clair que la distinction n'est point basée sur un discriminant transcendantal. Nous avons fait cette distinction pour des raisons définies et nous aurons des raisons définies pour classer une proposition dans l'une de ces trois catégories. Or, puisqu'il s'agit d'un tout dans lequel nous avons voulu pour certaines raisons distinguer trois parties, la compréhension du tout de ce point de vue sera impossible tant qu'on ne reconnaît pas que chacune des parties est également essentielle. Il semble bien, alors, que la prétention à une priorité *überhaupt* de la part du sens commun, de la science ou de la philosophie, ne soulève qu'un pseudo-problème, qui dépend d'un usage illégitime de notre faculté de morceler un tout pour le saisir plus distinctement.

La situation qui en résulte est une impasse factice. Suivons une suggestion de M. John Dewey (1) pour imaginer une pareille attitude en botanique. Pour mieux étudier la plante, nous la divisons en racine, tige et fleur. Mais voici que s'élève parmi les botanistes une dissension. Il y a des « racinistes » qui sont convaincus que la racine est la condition *sine qua non* : elle est formée la première et c'est par elle que la plante est nourrie. Les « tigistes » ne voient dans la racine et les fleurs que des excroissances de la tige. Et enfin MM. les « fleuristes » s'appuient sur le fait que toute la beauté de la plante ainsi que la fonction de reproduction se trouve dans les fleurs. Les trois écoles prétendent chacune à la justesse. En ce cas imaginaire, comme dans le « combat » du sens commun contre la science, contre la philosophie, les séparations sont notre œuvre et c'est au

(1) *Influence of Darwinism*, p. 255-256.

tout seulement, non pas à l'une de ses parties, que peut convenir en fin de compte, une théorie susceptible de vérité absolue. On serait donc en meilleure position pour comprendre le tout en cherchant à voir la contribution de chaque partie au lieu de chercher des opposition de valeurs. L'harmonie pourra ainsi régner entre les trois formes de la connaissance.

Où se trouve, par exemple, l'« opposition » entre la science et la philosophie? On s'imagine tout de suite le « positiviste » montrant triomphalement d'un côté les fruits de l'arbre de la science et de l'autre côté « un aveugle cherchant à tâtons dans une chambre obscure un chapeau noir qui ne s'y trouve pas » (1).

Ce n'est peut-être pas sans raison qu'on a défini la philosophie comme « un abus systématique d'une terminologie inventée spécialement pour cette fin » (2). Mais on pourrait sans doute trouver des médecins qui ont tué plus de malades qu'ils en ont guéri. L'ordonnance pour cette condition n'est pas l'abandon, mais l'approfondissement du sujet. En outre, l'artificialité de cette « opposition » apparaît clairement dès qu'on ajoute la perspective que fournit le temps. « L'opposi-

(1) Cité, *Intro. à la philo.*, p. 16.

(2) Préface de M. Schiller à Murray, *Pragmatism; Intro. à la philo.* p. 16. Hobbes (*Leviathan*, Cambridge édition, p. 24) se plaît que, « Cicéron dit... quelque part qu'il n'y a rien de trop absurde pour se trouver dans les livres des philosophes. » Descartes (*Discours*, 2^e partie) apprenait « dès le collège qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et de si peu croyable qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes ». Et Hume constate que : « Tout ce qui a l'air d'un paradoxe, tout ce qui contrarie les notions premières et les plus exemptes de préjugés que l'humanité possède, est souvent avidement embrassé par les philosophes, comme faisant voir la supériorité de leur science, laquelle sut découvrir des opinions si éloignées de la conception vulgaire » (*Traité*, livre I, 2^e partie, sect. I; trad. David, Paris, 1912, p. 41).

tion qu'on établit ainsi n'est pas légitime car les sciences sont elles-mêmes des branches issues de la souche philosophique » (1). Il n'y a que trois siècles que la distinction entre la science et la philosophie commence à se faire sentir. Ce n'est que dernièrement qu'on a cessé de nommer « systèmes de philosophie naturelle » les sciences naturelles. Jusqu'à Locke, les penseurs qui remplissent nos histoires de la philosophie sont la plupart également savants et philosophes : c'est le *Wissenschaft* entier que visent Thalès, Héraclite, Pythagore, Parménide, Anaxagore, Empédocle, Démocrite, Platon, Aristote, saint Thomas d'Aquin et Descartes. Leibniz est le type du savant universel, et son disciple, Wolff, continue cette tradition (2). James lui-même vient à l'appui pour prouver que la science, la religion et la philosophie ne s'excluent point l'une l'autre dans le penseur.

Or, de la philosophie vient de temps en temps une suggestion qui se ramifie en formes définies et véritables. Une fois son champ circonscrit, sa méthode fixée et ses postulats établis, cette ramification constitue une science. On pourrait parler d'une hiérarchie de la philosophie dans laquelle viennent se placer toutes les sciences; la science ne sera de ce point de vue qu'« une philosophie spécialisée » (3). Mais en suivant la division en usage nous avons accepté une autre conception de la philosophie; c'est-à-dire, la philosophie n'est que, pour ainsi dire, un résidu : ce qui reste lorsque les sciences se sont écoulées. « En ce moment même, dit James en 1910, nous pouvons voir deux sciences, la

(1) *Intro. à la philo.*, p. 16-17.

(2) *Ibid.*, p. 17-21.

(3) *Ibid.*, p. 29.

psychologie et la biologie générale, se détacher du tronc commun et prendre des racines indépendantes pour former deux spécialités distinctes » (1). Ne serait-il pas curieux de vouloir opposer les rejetons à leur mère pour accuser celle-ci d'être stérile! et surtout que l'accusation soit faite par l'un de ces rejetons devenu « positiviste »! Sorti du domaine statique, la quelle perd sa signification. Quelle vérité, quel sens même aurait une assertion telle que celle-ci : « Cette rivière est réelle mais sa source ne l'est pas ? »

De fait, la conception des hypothèses scientifiques comme copies littérales de la réalité suscite de nos jours pas mal de critiques. Elles émanent soit de philosophes soit de savants, tels que Bergson, Duhem, Le Roy, Milhaud, H. Poincaré et Wilbois en France; Hertz, Simmel et Ostwald en Allemagne; Pearson et Schiller en Angleterre; Mach et son école en Autriche; et Dewey aux Etats-Unis (2). « Il y a tant de géométries... tant d'hypothèses physiques et chimiques, tant de classifications, dont chacune est valable dans une certaine mesure sans être valable pour tout (3), que l'idée que la formule la plus vraie peut être uniquement une invention humaine, et non pas une transcription littérale de la réalité, s'est fait jour » (4). Les

(1) *Ibid.*, p. 17.

(2) James qualifiait d' « humaniste » la critique de la science dans un sens plus large (savoir, il n'y a *pas* de vérité scientifique à laquelle l'humain ne collabore comme tel). En ce sens Milhaud « paraît en être un » et H. Poincaré l'est « presque », *L'Idée de vérité*, p. 57; voir aussi *Le Pragm.*, p. 67, 177; *Coll. Essays*, p. 449-450; *Intro. à la philo.*, p. 111 (note).

(3) Le physicien anglais, Sir William Bragg, dit : « Nous employons la théorie classique les lundi, mercredi et vendredi, et la théorie des « quanta » les mardi, jeudi et samedi », *Dampier-Whetham*, p. 485.

(4) *L'Idée de vérité*, p. 51.

lois scientifiques semblent une sorte de « langage sténographique conceptuel » plutôt que des révélations de la pensée divine (1).

Mais s'il est vrai que la science trouve sa source dans la philosophie, il n'est pas moins vrai que la philosophie ne saurait se passer de la science. Dans les postulats et les résultats des sciences particulières, la philosophie trouve matière à s'exercer. Il y a comme une fécondation réciproque et continuelle entre les deux. Le travers qui peut résulter de la spécialisation nécessaire de la science est corrigé par l'attitude plus large qu'exige la philosophie. La tendance vers la rêverie qui perce dans la pensée philosophique laissée à elle-même est réprimée par le souci scientifique de la vérification expérimentale. Une opposition établie entre le savant et le philosophe ne peut que nuire au progrès de la connaissance.

Moins raisonnable encore serait la prétention d'isoler le sens commun pour le douer de vérité absolue. Notons que ce n'est pas du ressort propre du sens commun de s'opposer aux autres formes de connaissance. « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher », et si le sens commun ne s'est jamais douté de ses vérités, ce n'est point une croyance raisonnée qu'il oppose aux vérités de la science ou de la philosophie. Sur ce nouveau terrain il devient un système de philosophie particulière parmi une foule d'autres systèmes philosophiques. Nous retombons sur toutes les objections qui ont été faites depuis Descartes, et auxquelles le sens commun ne répond point en tant que tel. Et alors le penseur trouve nécessaire de l'interroger « habile-

(1) On se rappelle la formule de Condillac : « Toute science n'est qu'une langue bien faite. »

ment » pour réconcilier sa thèse avec la supériorité pratique de la science et la supériorité intellectuelle de la philosophie. Cette prétention laissée de côté, les concepts du sens commun deviennent susceptibles d'être compris dans leur relation avec la totalité de la connaissance. Ici encore il nous faut étudier les choses dans leur genèse. Nous avons cité la conception du monde ronde comme faisant peut-être partie du sens commun aussi bien que de la science. Certainement, l'appel au sens commun contre Copernic à cause de la prétendue absurdité inhérente à la notion des antipodes n'aurait pas aujourd'hui la force qu'elle a pu exercer au ^{xv}^e siècle. Dans cette progression d'une conception scientifique née dans le cerveau de quelque « philosophe » primitif, jusqu'à son incorporation dans la structure même de la pensée occidentale, ne trouve-t-on pas une indication fertile concernant les catégories du sens commun? N'aurait-on pas affaire au développement lent mais continu d'un corps de propositions primitivement scientifiques ou philosophiques?

C'est là la thèse que soutient James dans *Le Pragmatisme* : « Nos conceptions fondamentales sur les choses sont des découvertes faites par certains de nos ancêtres, à des époques extrêmement éloignées de la nôtre, et qui ont réussi à se maintenir à travers l'expérience de tous les siècles postérieurs » (1). On pourrait se figurer ce développement d'après l'analogie du développement de l'arbre grâce à l'activité d'une nouvelle couche de cambium (2). « Parmi toutes les catégories [du sens commun], il n'en est pas une dont nous ne puissions imaginer qu'elle a eu son origine historique et ne s'est

(1) *Op. cit.*, p. 160.

(2) *Ibid.*, p. 72.

propagée qu'insensiblement » (1). « Elles furent probablement d'heureuses *découvertes* faites, pendant la période préhistorique, par des hommes de génie dont les ténèbres de l'antiquité ont submergé les noms » (2). « Elles peuvent avoir eu leur histoire, en tant qu'invention ou découverte personnelle de certains hommes. Elles se seraient, d'ailleurs, peu à peu propagées, de manière que tout le monde aurait fini par les employer » (3). Et enfin : « Loin d'être les intuitions que prétendait Kant, [ces conceptions] sont des constructions aussi manifestement artificielles que celles qu'on peut rencontrer dans la science » (4). James s'appuie tellement sur cette thèse dans *Le Pragmatisme* (5) qu'on s'étonne un peu de l'hésitation de M. Bergson dans sa préface à ce livre. Il écrit (p. 13. Les italiques sont à moi.) : « La structure de notre esprit est donc en grande partie notre œuvre, ou tout au moins l'œuvre de quelques-uns d'entre nous. Là est, ce me semble, la thèse la plus importante du pragmatisme, *encore qu'elle n'ait pas été explicitement dégagée...* Le pragmatisme ajoute [au Kantisme], *ou tout au moins implique*, que la structure de l'esprit humain est l'effet de la libre initiative d'un certain nombre d'esprits individuels ». La thèse de James est on ne peut plus explicite (6) : une conception particulière devient « innée » à la pensée; une fois qu'elle a pénétré

(1) *Ibid.*, p. 166.

(2) *Ibid.*, p. 170.

(3) *Ibid.*, p. 179.

(4) *Ibid.*, p. 167.

(5) Et ailleurs : voir, par exemple, *Coll. Essays*, p. 451; *L'Idée de vérité*, p. 54.

(6) Cf. encore la définition que donne James de l'humanisme : « Cette doctrine que, dans une mesure impossible à vérifier, *nos vérités sont des produits humains* », *Le Pragm.*, p. 220.

dans les croyances communes de la société, une proposition *devient* sens commun.

Ici encore l'action est réciproque. Le sens commun représente ce qui a été consolidé de toute la pensée de la société. Il sert de *terminus a quo* et de *terminus ad quem* de la pensée scientifique et philosophique. Partant du sens commun, la tâche de la pensée est d'en combler les lacunes et de le faire d'une manière telle que ces améliorations entreront à leur tour dans le sens commun. C'est là l'explication de l'observation de James que le jugement est réservé « en dernier ressort » à des non-philosophes (1). La vérité n'est pas établie en « comptant les nez », selon une expression anglaise; mais elle ne l'est non plus en comparant la longueur ou la largeur des nez des penseurs. Je veux dire qu'il n'y a pas de critérium personnel qui vaille s'il n'est pas susceptible de se faire accepter tôt ou tard par la société. La philosophie pose que la vérité est faite pour l'homme et l'homme fait pour la vérité, et jusqu'au jour utopique où la vérité absolue règnera sur la terre, où l'homme sera parfait, où science, philosophie et sens commun ne feront qu'« une seule et grande vérité », il nous faudra, dans notre manière tâtonnante, suivre les recherches scientifiques et philosophiques et essayer d'atteindre à un « sens rare », si je puis dire, qui sera le sens *commun* du futur (2).

Il n'y a qu'à accepter ce qui semble bien être une donnée, à savoir un univers dynamique, en train de se

(1) *Suprà*, p. 36.

(2) « La vérité « absolue », la vérité que nulle expérience ne viendra jamais altérer, est ce point idéal, toujours à perte de vue, vers lequel nous imaginons que toutes nos vérités temporaires effectueront, un jour ou l'autre, leur convergence » : *Le Pragm.*, p. 203-204.

développer, pour éviter les nombreux problèmes qu'entraînent les distinctions absolues. Le fait qu'on trouve une doctrine nommée « philosophique » à un moment donné et « scientifique » plus tard, telle par exemple celle de l'atomisme, ne nécessite plus un saut quasi-miraculeux d'un cadre à un autre. Les pensées, ainsi que tout ce qui est vivant, évoluent, et dans la pensée concrète et vivante, la division en sens commun, science et philosophie ne se fait qu'« en gros », de même que la division des animaux en différentes espèces que font les naturalistes.

CHAPITRE III

LES MODES DE LA CONNAISSANCE

Perception et Conception

Dans le chapitre intitulé « conception » des *Principles of Psychology*, on trouve, marquée succinctement, la différence entre la connaissance perceptuelle et la connaissance conceptuelle; elle est essentiellement celle qui existe entre posséder et agir : « Ainsi que nos mains peuvent tenir un morceau de bois et un canif et pourtant rester inactives; de même notre esprit peut s'apercevoir simplement de l'existence d'une chose, sans s'en occuper ni la discerner, sans en déterminer la position ni la compter, sans la comparer ni l'aimer ou ne pas l'aimer, ni en tirer des conséquences, ni reconnaître expressément l'avoir déjà rencontrée. En même temps nous savons qu'au lieu de la regarder fixement de cette manière extatique et insensée, nous pouvons rallier instantanément notre activité pour la placer, classer, comparer, compter et la juger » (1).

Cette distinction entre *faire la connaissance* de quelque chose et *connaître* cette chose par des opérations intellectuelles grâce à la présentation préalable, est reconnue, en général, dans les différentes langues.

(1) *Op. cit.*, t. I^{er}, p. 481-482.

Les verbes γινῶναι, *noscere*, *connaître*, *kennen* et *to know* (*acquaintance*) d'une part; εἰδέναι, *scire*, *savoir*, *wissen* et *to know about* d'autre part, ne sont jamais confondus (1). En termes plus spéciaux, nous distinguons l'immédiat du médiat, la désignation de la connotation, la connaissance d'une matière de la connaissance d'une forme, l'extension de la connaissance de la compréhension de la connaissance (2). Dans ses œuvres philosophiques, James donne aux mots *perception* et *conception* un sens très large. Aussi les équivalents de celle-là sont nombreux : *sensation* (3), *intuition*, *expérience sensible* ou *flux immédiat de la vie consciente*, comme synonyme usuel de *concept*, il y a *idée*, *pensée*, *représentation* et *intellection* (4).

Il ne manque évidemment pas de termes pour constater cette distinction entre les modes de la connaissance, mais dans la vie courante, la perception et la conception s'entremêlent et se fondent l'une dans l'autre, et souvent de façon indiscernable. Qui pourrait démêler dans la lecture par exemple la part due à la perception des lettres et la part due à l'apport de l'esprit (5)? En d'autres cas, pourtant, une introspection

(1) *Princ. of Psych.*, t. I^{er}, p. 221-222; *Précis*, p. 17-18; *L'Idée de vérité*, p. 9-10; *Vol. de croire*, p. 105. Voir Grote, *Exploratio Philosophica* (Londres, 1865), p. 60.

(2) Voir Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 161-162.

(3) On doit, pour éviter toute confusion, remarquer que le mot *perception* est pris dans toutes les œuvres psychologiques de James dans un sens contraire à celui qu'il lui donne dans sa philosophie. Voir, par exemple, la distinction faite entre *sensation* et *perception*, *Précis*, p. 15-16 et *Princ. of Psych.*, t. II, p. 1-3, 76-82. Aussi, il écrit : « Il est clair que le processus que nous avons nommé « perception » est... un processus aperceptif », et plus loin *conception* est donné comme synonyme d'*aperception* (*Princ. of Psych.*, t. II, p. 107).

(4) *Intro. à la philo.*, p. 61 (note); *L'Idée de vérité*, p. 38.

(5) *Intro. à la philo.*, p. 131-132.

un peu poussée nous révèle la réalité de cette distinction. Si au moment où mon attention est accaparée par un livre, quelqu'un me dit à voix basse : « N'avez-vous pas oublié votre rendez-vous de cinq heures? », un intervalle de quelques instants s'écoule avant qu'un tressaillement léger ou une exclamation marque la « compréhension » ou la « pénétration » des mots. Cet intervalle mesure la séparation de la perception et de la conception. N'arrive-t-il pas aussi qu'on regarde sans voir? — exemple typique d'une sensation qui laisse la compréhension indifférente.

Au « donné de dehors » vient s'ajouter une « contribution de l'esprit »; le processus intellectuel sert de complément à la sensation pure. Disons, au moins pour le moment, qu'un processus cognitif est perceptuel ou conceptuel dans la mesure où il participe plus étroitement de l'un ou de l'autre de ces états. Supposons, en outre, que les deux modes de connaissance sont également des connaissances réelles et appartiennent également à la philosophie. En d'autres termes, que notre attitude ne soit ni « perceptionnaliste » ni « conceptionnaliste ». Quand le perceptionnaliste révèle l'incapacité de la conception seule, nous ne pouvons que lui donner raison; mais d'autre part nous ne pouvons non plus nier la justesse des arguments conceptualistes à l'égard de l'insuffisance de la perception pure. Ainsi notre besoin de solution simple ne peut cependant s'accommoder de l'une ou de l'autre de ces réponses. Sans vouloir aucunement manquer d'égard pour l'un et l'autre système, il faut dire qu'en démontrant rigoureusement que son voisin n'est pas Napoléon, on ne peut pas à bon droit conclure qu'on est soi-même Napoléon. Mais en pesant impartialement les deux thèses, ne peut-

on éviter l'insuffisance et l'absurdité inhérentes à chacune d'elles en particulier? On peut se demander d'abord ce qui les caractérise l'une et l'autre.

Les philosophes sont à peu près d'accord pour décrire la connaissance perceptuelle. Depuis la philosophie grecque, les penseurs ont vu dans l'aspect immédiat ou premier des choses une instabilité, un changement incessants. A travers l'histoire de la philosophie on trouve appliqués à la condition première de la connaissance ainsi que de l'existence, des termes tels que chaos, flux, fleuve, métamorphose. Citons-en quelques expressions. Hésiode : « Avant tout, fut le chaos » (1). Héraclite : « Tu ne peux pas descendre deux fois dans le même fleuve » (2). Kant parle d'un « fouillis de phénomènes », d'une « rhapsodie de perceptions » (3). Et avant lui Locke et Hume ont exprimé la même pensée : « si nous considérons immédiatement nous-mêmes..., nous trouverons toujours, que... nos idées passent, pour ainsi dire, en revue devant notre Esprit, l'une allant, et l'autre venant, sans aucune relâche » (4); « Mais, en laissant de côté quelques métaphysiciens de cette espèce, j'oserai affirmer du reste des humains qu'ils ne sont autre chose qu'un faisceau ou une collection de différentes perceptions, qui se succèdent avec une inconcevable rapidité, et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels » (5). Pour John Stuart Mill l'ordre de la nature est un « chaos suivi d'un autre

(1) *Théogonie* (Trad. de Hésiode par Mondot, Montpellier, 1835, p. 124).

(2) Cité, Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1926, t. I^{er}, p. 58.

(3) Cité, *Le Pragm.*, p. 161.

(4) Locke, *Essai*, trad. Coste, Amsterdam, 1700, livre II, chap. VII, sect. IX.

(5) Hume, *Traité*, trad. David, Paris, 1912, livre I, IV^e partie, sect. VI, p. 306.

chaos » (1). Et enfin, M. Bergson écrit : « Ce qui est réel, c'est le changement continu de forme » (2), et pour son disciple, M. Le Roy; « Tout est devenir et fuite », « jaillissement spectral » (3). « Le primitif, c'est donc une continuité mouvante, un tourbillon d'images..., un ruissellement de météores » (4). Le plus prudent serait d'en rester là et de rendre grâce aux dieux pour cette concordance d'opinion philosophique au lieu de les tenter en poussant plus loin notre quête. Pourtant, nous ne nous intéressons pas au « flux perceptuel » en soi, mais en tant que notion aboutissant à une conception de la connaissance; et non moins frappant que le choix d'un point de départ commun, est la diversité des buts auxquels arrivent les philosophes. Ainsi, parmi les contemporains, M. Bradley refuse d'accorder une place dans la philosophie à la connaissance perceptuelle, tandis que pour M. Bergson revivre l'immédiat, revenir à l'intuition pure est le seul moyen de saisir l'âme, la vie et l'activité (5).

Comment décrire ce que serait, sentie et non perçue, une expérience journalière? Je m'imagine flânant sur les boulevards. Si je m'abstiens de toute interprétation, si je me plonge dans l'immédiat de mes sensations, j'atteindrai en effet à un chaos de changement continu et continu. Mes oreilles seront frappées par des centaines de sons diversifiés d'un instant à l'autre comme d'un instant à l'autre seront diversifiées mes sensations des couleurs et des jeux de la lumière. De même pour

(1) *System of Logic*, livre III, chap. VII, sect. I.

(2) *L'Evolution créatrice*, p. 327.

(3) *Une Philosophie nouvelle*, p. 30.

(4) *Revue le Méta.*, 1899, p. 379.

(5) Voir Le Roy, *Une Philosophie nouvelle*, p. 19-20.

les autres sens et pour les impressions musculaires, cé-nesthésiques, etc... Et si je pouvais sentir du même point de vue le fonctionnement de mes facultés mentales, j'assisterais encore à un pêle-mêle sans suite.

Mais est-ce bien ainsi que l'immédiat est senti comme tel? Ce serait s'exposer à ce que James nomme *the psychologist's fallacy*, ce serait confondre la *description* psychologique avec l'état psychologique (1). La discontinuité que nous avons supposée en séparant son de lumière, corporel de mental, etc., demande déjà une discrimination incompatible avec la pure sensation. Effectivement, il serait absurde de tenter d'exprimer la perception dans sa pureté. Toute perception qui se prête à la discussion est déjà dans une certaine mesure « con-gue », interprétée. James dit, dans le *Précis de psychologie*, que ces sensations immédiates « sont tout à fait impossibles dans une conscience adulte, gorgée de souvenirs et d'associations acquises » (2). Le fait semble incontestable : au moment où l'on éprouverait la sensation pure, on aurait, par là même, perdu toute notion de distinction, toute notion de personnalité, tout acquis. Comment, en vérité, s'attendre à ce que l'intellect s'approprie l'objet d'un état non-intellectuel, par définition une chose en soi?

Faut-il donc renoncer à définir ce que la perception a d'immédiat? Oui, si l'on exige une définition exacte, puisque l'immédiat pur n'est pour nous qu'« un chaos énorme, éblouissant, bourdonnant » (3). La perception pure et son objet, « chose en soi » du Kantisme ou réa-

(1) *Princ. of Psych.*, t. Ier, p. 196-197.

(2) *Op. cit.*, p. 15; cf. *Princ. of Psych.*, t. II, p. 76.

(3) *Précis*, p. 20; *Princ. of Psych.*, t. Ier, p. 488. Une autre traduction de l'expression *one great blooming, buzzing confusion* se trouve *Intro. à la philo.*, p. 63.

lité non contaminée du perceptionnalisme, ne sont pas pour nos esprits des réalités concrètes mais seulement des concepts-limites, des *Grenzbegriff* (1). En tant que telle, la perception pure, comme le cercle parfait ou le blanc pur, est inaccessible à notre art. Pourtant c'est bien par *le* cercle et par *le* blanc que nous définissons les cercles et les blancheurs auxquels nous avons affaire. Un cercle est une courbe dont tous les points sont à égale distance d'un point fixe appelé centre. Prendre cette définition au sens absolu serait la rendre inapplicable à ce que nous entendons ordinairement par cercles. Le professeur de géométrie qui dessine une figure sur le tableau noir n'unit pas toujours l'art à la science. Il a souvent besoin de s'y prendre à plusieurs fois pour rendre l'ellipse qu'il trace plus ressemblante au cercle qu'il conçoit. Et alors que son tracé le satisfait cela ne veut pas dire qu'il est parfait. Il est seulement plus approché que les précédents. La même relativité s'applique à la distinction entre connaissance conceptuelle et connaissance perceptuelle (2). Je connais, par exemple, *La Cène* de Léonard de Vinci. Cette connaissance me permet de donner quelques détails sur le groupement et les attitudes des apôtres et sur l'arrière-plan. Un peintre qui l'a étudiée la connaît autrement; il peut même la reproduire trait pour trait. Autre encore est la connaissance de celui qui, l'ayant vue, ne peut donner qu'une description vague d'hommes réunis autour d'une table. Comparée à la mienne, la connaissance du dernier est plus vague, celle du peintre, plus nette. Et l'on peut dire que ma connaissance est

(1) *L'Idée de vérité*, p. 186, 208; *Le Pragm.*, p. 225, 226; *Vol. de croire*, p. 35-36.

(2) *Princ. of Psych.*, t. I^{er}, p. 221-222.

conceptuelle comparée à l'une, et perceptuelle comparée à l'autre. On peut donc tenir pour connaissance perceptuelle, la connaissance qui *tend* vers la perception pure. De plus, d'après ce que nous avons vu, la perception ne pouvant se limiter au cinq sens, son signe caractéristique sera d'être *immédiat* plutôt que d'être « donné du dehors ».

De ce point de vue, la marque de changement continuél résultant de la dispersion de l'attention est pour nous l'essentiel de la connaissance perceptuelle. Mais si le changement suggère pour l'intelligence une suite d'arrêts, des bornes à franchir, il n'en est pas de même dans le flux de la perception : « Toutes les données de nos sens entrent dans la pensée et sont plongées dans un espace commun, dont elles occupent une partie plus ou moins considérable, sans que cette multiplicité d'éléments en détruise l'unité. Ses limites ne s'aperçoivent pas plus que celles du champ de la vision; les limites sont des choses qui séparent, mais ici rien ne sépare, si ce n'est les parties mêmes du flux de la perception, se séparant et se dérochant réciproquement, de telle sorte que ce que nous distinguons et isolons dans notre pensée se trouve, au point de vue de la perception, comme emboîté et comme fondu avec ce qui est voisin, dans une entière compénétration » (1). On peut dire aussi, puisque la perception ne déborde jamais le moment présent, qu'elle est entièrement de l'« ici et maintenant » : « nous « recevons » simplement chaque moment de notre expérience, comme l'anémone de mer, immobile sur son rocher, reçoit pour se nourrir ce que la lame ou les vagues lui apportent » (2).

(1) *Intro. à la philo.*, p. 62-63.

(2) *Ibid.*, p. 80.

Ce *stream of consciousness*, qui est pour James la donnée immédiate de la vie, est la matière première de la conception. Les concepts qui en résultent, par leur caractère immuable ou éternel, nous permettent de déborder le présent pour y ajouter le passé ainsi que le futur. Le sentiment « Le voici encore une fois ! » apporte un élargissement énorme de l'horizon : la flexibilité de l'intelligence remplace le mécanisme étroit de l'instinct. Là où un événement extraordinaire déränge complètement l'organisme réflexe, l'assimilation du nouveau par l'ancien qui marque le processus conceptuel permet un champ de réaction, dans l'espace et dans le temps, de plus en plus grand. C'est ainsi, pratiquement, que James explique la genèse des concepts (1). On peut s'imaginer un système naturel où l'expérience serait à l'abri de tout danger. Et alors « la nécessité ne se serait jamais posée d'isoler ou de nommer aucun de ses éléments. Nous aurions tout simplement acquis notre expérience sans articuler aucun mot, et nous en aurions joui sans que l'intelligence y fût pour rien » (2). Mais pour l'actuel, il est évident que « notre milieu nous tue aussi bien qu'il nous soutient, et que la tendance de l'expérience brute à détruire l'expérimentateur lui-même est diminuée dans la proportion même où ceux des éléments de ce milieu qui ont un intérêt pratique pour la vie sont extraits du *continu* par l'analyse, pour être fixés et accouplés par des mots : alors nous pouvons connaître ce qui nous y est favorable ou non, et nous tenir prêts pour réagir au moment voulu » (3).

(1) *Ibid.*, p. 79.

(2) *Philo. de l'expér.*, p. 331.

(3) *Ibid.*, p. 330-331.

Avant d'examiner la fonction conceptuelle, arrêtons-nous un instant sur ce mode d'« explication » des concepts. Il ne s'agit point certes d'une explication ontologique (1). Ce qui intéresse James c'est le « comment » plutôt que le « pourquoi », et il critique l'explication évolutionniste d'un Spencer qui prétend *dériver* les concepts subjectifs de la réalité objective. James revient à la notion darwinienne des variations accidentelles : « le milieu extérieur n'intervient que pour les [les conceptions, les émotions et les tendances actives] confirmer ou les réfuter, les adopter ou les rejeter, les préserver ou les détruire... exactement comme il choisit les variations morphologiques et sociales dues aux accidents moléculaires d'espèce analogue » (2). Pratiquement, nous sommes en face d'un mystère, mais mieux vaut un mystère qu'une explication fictive (3). Que signifie, au juste, le principe spencérien qui veut tirer l'évolution mentale de « l'ajustement aux rapports extérieurs ? » Comment justifier l'inclusion du mètre, de la balance et du chronomètre parmi les rapports extérieurs à l'esprit (4) ? Soit le sentiment de ressemblance et de différence que James appelle « la quille et l'épine dorsale de la pensée » (5) ; peut-on dériver l'idée de similitude de deux objets semblables, et qui ne sont tels que par une vue de l'esprit ? Pourquoi, dans un esprit dérangé, la juxtaposition et la récurrence d'objets « objectivement » identiques, ne produisent-elles pas la reconnaissance de

(1) *Rad. Emp.*, p. 133; *L'Idée de vérité*, p. 153, 187, 193.

(2) *Vol. de croire*, p. 260; cf. *Princ. of Psych.*, t. II, p. 631-632.

(3) *Princ. of Psych.*, t. II, p. 688-689.

(4) Spencer, *Psychology*, part. 8, chap. III.

(5) *Princ. of Psych.*, t. I^{er}, p. 459.

ce fait? Il s'en faut de beaucoup que le sujet connaissant ne soit qu'un miroir reflétant passivement un ordre extérieur qu'il aurait trouvé achevé (1). Pour expliquer le concept, on dépeint le milieu dans les propres termes du concept lui-même, puis l'on s'y applique en sens inverse : après avoir fait la navette, on se trouve encore une fois au point de départ (2).

Revenons maintenant sur le « comment » de la conception. L'esprit opère en tri parmi l'innombrable diversité des aspects de l'expérience immédiate et se concentre sur l'un (ou sur quelques-uns) en faisant abstraction des autres. Il érige en concept l'objet de son choix. Il « en fait ressortir la persistance, l'intensité et la complexité ou encore la simplicité, l'intérêt, l'agrément, ou leurs opposés » (3). L'attention, distingue ciel, terre, temps, etc.; « dans le ciel, les constellations, et sur terre, les rivages, la mer, les rochers, les bois, les prés. Dans le temps, nous découpons des « jours », des « étés » et des « hivers ». Nous disons *ce qu'est* chaque parcelle du continuum sensible et tous ces *ce que* forment les concepts » (4). Voici ce que dit James (5) de la fonction de l'abstraction, qui consiste à identifier un sujet de discours permanent et numériquement distinct. Il arrive qu'une impression qui nous apparaît simple au premier abord, ne nous

(1) *Coll. Essays*, p. 67.

(2) La critique de James sur Spencer se trouve principalement dans l'article *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence*, reproduit dans les *Coll. Essays*, p. 43-68; et dans *Great Men and their Environment*, reproduit dans *Vol. de croire*, p. 230-266. Cf. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 204-207, 392-399.

(3) *Intro. à la philo.*, p. 62.

(4) *Ibid.*, p. 63-64. Pour la distinction que fait James entre les *thats* et les *whats*, voir la note du traducteur, *ibid.*, p. 82-83.

(5) *Princ. of Psych.*, t. I^{er}, p. 502-508; *Précis*, p. 325-329.

apparaît plus telle après coup. On trouve dans ces cas qu'un ou plusieurs des éléments ont été rencontrés antérieurement. C'est-à-dire que « toute impression synthétique reste nécessairement rebelle à l'analyse, tant que ses éléments ne sont pas expérimentés isolément ou dans quelque autre combinaison » (1). La distinction, par exemple, entre liquide et transparent, résulte de ce que les liquides ne sont pas tous transparents et tout ce qui est transparent n'est pas liquide. De même, si la chaleur était toujours et seulement fonction de l'altitude, elle n'aurait jamais été distinguée de celle-ci. Or, en quoi consiste la « rencontre antérieure? » La liquidité et la transparence, l'altitude et la chaleur, ne sont pas données isolément. Mais il suffira pour les abstraire les uns des autres (si les circonstances s'y prêtent) que l'un des éléments concomitants varie par rapport aux autres, ou encore qu'il se trouve associé tantôt à un groupe, tantôt à un autre. James cite un exemple qu'il emprunte à Martineau (2) : « supposez que vous voyiez pour la première fois une bille d'ivoire rouge; dès que vous cessez de la voir, elle vous laisse d'elle-même une image où coexistent indistinctes ses impressions simultanées, la couleur et la rotondité par exemple. Supposez qu'une bille blanche succède à la précédente; alors, et alors seulement, une propriété se détache spontanément, la *couleur*, qui dès lors, par effet de contraste, passe à l'avant-plan de la conscience. Prenez maintenant un œuf; et voici qu'une nouvelle différence fait sortir la *forme* des limbes où elle sommeillait inaperçue. Ainsi ce qui

(1) *Précis*, p. 325 (en italiques dans le texte).

(2) *Essays Philosophical and Theological*, first series, p. 268-273. Cité, *Précis*, p. 329.

n'était d'abord qu'un objet découpé dans la réalité qui l'environne, devient successivement pour nous un objet rouge, puis un objet rouge et sphérique, et ainsi de suite ». En somme, grâce à certaines conditions d'expérience favorables, se constitue une idée abstraite à l'usage de l'esprit. James distingue, d'ailleurs, deux sortes d'abstraction, qu'il propose d'appeler « existentielle » et « différentielle », dont la première peut être symbolisée par l'abstraction de a , donnés les groupes $ae\!fg$ et $ah\!jk$, et la seconde par l'abstraction de a donnés les groupes $abcd$ et $Abcd$.

Comment cette méthode d'explication peut-elle s'appliquer à la conception de la réalité purement objective? Notons d'abord que les composés $abcd$ et $Abcd$ ne ne rendent pas une idée, comme nous l'avons supposé pour simplifier. Il y a a et A , avec la perception directe d'une différence de degré entre eux. Ainsi la couleur grise est ce que James appelle une abstraction existentielle. En effet il y a plusieurs nuances de gris qui forment une série continue. En prolongeant cette série et en l'arrêtant, l'esprit aboutit à deux extrémités qu'il nomme, l'une le blanc, l'autre le noir. Ainsi, tandis que le concept gris dénote une qualité concrète, réelle, les concepts blanc (pur) et noir (pur) désignent seulement des limites des existences concrètes. Ceci dit, essayons de dégager, de l'expérience d'un arbre, par exemple, le concept-limite de chose en soi. Remarquons que le problème de la réalité objective ne se pose pas pour celui qui n'aurait qu'une seule expérience statique d'un objet. Cet être aurait d'un arbre une expérience une et indivisible : pas de distinction de Moi et de Non-Moi. Mais nous qui, dès l'enfance, avons fait usage de cette distinction, pouvons sentir le besoin

d'analyser la notion d' « arbre » du point de vue de son extériorité par rapport à nous. En passant devant un arbre on ressent des impressions diverses. En automne on entend le bruissement du feuillage mais en hiver les feuilles sont disparues; la verdure est plus foncée lorsque le ciel est nuageux; selon l'éloignement le contour de l'arbre est différent... Qu'est-ce donc qui justifie l'appellation constante d'arbre? Cette question le sens commun ne se la pose pas. S'il se la posait, on peut croire qu'il répondrait que l'arbre est quelque chose qui reste identique sous la diversité des impressions. Réponse vague, s'il en est. Les philosophes prétendent voir plus clair et plus net. Ainsi Locke admet que le son, la chaleur, etc., sont qualités secondes qui relèvent de l'observateur seul et manifestent son Moi. Mais Berkely et Hume font remarquer qu'il n'y a pas de raison pour limiter au son, à la chaleur... le titre de qualités secondes et que ce qui concerne le toucher n'offre pas plus de garantie d'extériorité que des auditives ou autres. Et de la « chose » du sens commun il ne reste plus que le spectre intangible de Kant, sorte d'épouvantail qui « là-bas » supporte qualités premières et qualités secondes, — et en qui le réaliste n'ose retrouver sa réalité.

Ces théories ne retiennent de l'expérience concrète, après l'avoir analysée, que la « contribution mentale »; creusé, cet élément fournit deux concepts-limites, qui sont la chose en soi d'un côté et une sorte d'idée platonicienne de l'autre. C'est-à-dire que les deux facteurs subsistent : d'une part une matière de sensation qui nous pénètre, de l'autre l'idée qui se réveille et va à la rencontre de cette réalité. Mais le premier étant atténué au point de s'évanouir, il devient nécessaire

de placer toute la réalité dans l'esprit. De même on pourrait soutenir que le gris n'est qu'une dégradation du blanc; ou, au contraire (avec le matérialiste), une transformation du noir. Or, pour quelque raison mystérieuse, se laisse-t-on aller à pousser au delà de l'expérience concrète et à ne se rassurer qu'une fois qu'on baigne dans le transcendantal. Mais ce processus est-il essentiellement différent de celui qui établit des limites dans le monde de l'expérience lui-même? N'obtient-on pas, des *gris* de l'expérience, les concepts *blanc* et *noir* sans pour cela les douer d'une existence supérieure? Où prenons-nous par exemple la notion *utopie*. C'est le concept-limite d'une société dont les individus sont en harmonie parfaite entre eux et avec les choses. Cette société a été décrite en divers temps et par divers hommes selon divers plans : Platon, Saint-Augustin, More, Fénelon, Voltaire, Butler, etc. On trouve parfois des analogies entre ces conceptions et les conte de fées. Les pays idéaux existent « quelque part » ; ils seront des modèles réels que nos sociétés se doivent d'imiter. Mais notre crédulité ne va pas jusqu'à accepter au pied de la lettre ces imaginations. Nous ne croyons pas qu'*Erewhon*, par exemple, se trouve en quelque domaine au-dessus ou au-dessous, à l'est ou à l'ouest, au nord ou au sud, de notre univers. Car nous nous rendons compte ici du rôle de l'homme dans la construction du concept-limite; on voit que ce n'est qu'en s'appuyant sur certains aspects de nos sociétés imparfaites, qu'on arrive à se figurer une société idéale; et aussi, que ce n'est point grâce à des voyages métaphysiques au delà de l'expérience humaine qu'on peut atteindre les buts humains. On ne peut pas légitimement se servir des concepts pour les opposer aux phénomènes et refuser à

ceux-ci la réalité : si les fondements d'une structure s'écroulent, la superstructure ne saurait demeurer. C'est la thèse que James nomme l'« *insuperability* » de la sensation (1). Avant d'aller plus loin dans l'examen des concepts, marquons l'attitude de notre auteur à l'égard du nominalisme.

Pour le nominaliste il n'y a pas de justification pour la notion de qualités communes; il n'y a pas, selon l'expression de Berkely, d'« idées abstraites et générales » (2). Ainsi, pour James Mill : « Toute couleur est ne couleur individuelle, toute forme est une forme individuelle. Mais les choses n'ont pas une couleur individuelle en commun, elles n'ont pas une forme individuelle en commun, elles n'ont pas une grandeur individuelle en commun; c'est-à-dire qu'elles n'ont ni forme, ni couleur, ni grandeur en commun » (3). Et son fils, John, écrit : « Quand je dis que la vue de quelque objet me donne aujourd'hui la *même* sensation ou émotion qu'elle a fait hier, ou la *même* qu'à quelque autre personne, j'applique évidemment ce mot même d'une façon incorrecte; car ce que j'ai senti hier est parti pour ne plus revenir » (4). James semble parfois assez proche de cette façon de voir : « un état une fois disparu ne peut jamais revenir identique à ce qu'il fut », ou encore : « une « idée » douée d'une existence permanente, et qui ferait ses apparitions périodiques à la rampe de la conscience, est une entité aussi mytholo-

(1) *Intro. à la philo.*, p. 97. Le mot *insuperability* est traduit « la nature irremplaçable,... le primat » : voir plus loin, p. 111.

(2) Voir la citation, *Princ. of Psych.*, t. I, p. 469.

(3) *Analysis of the Human Mind*, 1869, t. I^{er}, p. 249.

(4) *System of Logic*, 8^e éd., livre I, chap. III, sect. II. Les deux citations sont données, *Coll. Essays*, p. 111-112 et traduites, *Critique philosophique*, 1879 (8^e année), t. II, p. 87-88.

gique que le valet de pique » (1). Se contredirait-il quand il soutient qu'un concept reste intrinsèquement le même dans n'importe quel contexte où il est employé? Nous avons déjà prévu la réponse en constatant que l'immédiat est, en partie, du mental. C'est-à-dire que « la faculté de concevoir, en tant qu'acte, est une part du courant de la conscience » (2).

Comment dire qu'il n'y a *que* des particuliers, que *tout* est changement incessant, quand cette constatation même exige la conception du général, du stable? On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve : mais pour s'en rendre compte il faut que la même personne se baigne deux fois, que le concept *changement* ne change pas pendant le temps écoulé entre les deux expériences. S'il faut interpréter l'assertion fameuse « L'homme est la mesure de toutes choses » par un sensualisme tel qu'il n'admette pas de concepts stables, comme le fait Platon, elle ne peut se défendre d'être absurde d'après le raisonnement du *Protagoras*. Le monde serait bien un chaos s'il était fait de manière que nos concepts varient d'un instant à l'autre. Quand cette page apparaît de moins en moins blanche avec la diminution de la lumière, n'est-ce pas *parce que* notre concept *blanc* reste toujours identique à lui-même que nous pouvons observer ce changement? Il y a dans le nominalisme, semble-t-il, une confusion entre les points de vue subjectif et objectif, entre le *Gedanke* et le *Gedachtes*, comme le disent les Allemands. Il y a la supposition implicite que l'idée doit être identique à la chose connue. En effet, le mot *idée* semble fait pour nourrir l'ambiguïté : tantôt il est une chose

(1) *Précis*, p. 194, 204 (en italiques dans le texte).

(2) *Intro. à la philo.*, p. 61.

dans l'esprit, un concept, tantôt l'esprit qui conçoit, l'acte de la conception; tantôt il s'agit de ce que signifie un état de conscience, tantôt d'un état de conscience en tant que tel. Mais dans ce dernier cas, l'« idée » fait évidemment partie du courant de la conscience, du flux de la perception. En ce sens James admettra volontiers le nominalisme. Il n'y a jamais pour lui deux actes mentaux identiques. Nous avons déjà cité deux exemples à l'appui de cette thèse. Il y en a d'autres. Ainsi, en termes physiologiques, la réapparition d'une sensation identique à ce qu'elle fut une première fois, suppose un cerveau identique à ce qu'il fut cette première fois, condition reconnue irréalisable par les physiologistes (1). L'état de la conscience qui reconnaît un objet est par le fait même de la reconnaissance différent de l'état qui l'a connu, puisqu'il y a une addition, une sorte d'enveloppement du premier par le second (2). « Les perceptions sont des originaux qui changent constamment et qui ne se représentent jamais identiques comme elles étaient auparavant... et chaque moment, par son individualité et son originalité, est nouveau » (3). James laisse donc, comme acquis légitime du nominalisme, l'idée en tant qu'acte, mais il insiste sur ce fait que le concept est partout et toujours un critérium stable. Il cite à ce propos, Locke : « Car quoy qu'un homme reçoive dans la fièvre un goût *amer* par le moyen du Sucre, qui dans un autre temps auroit excité en luy l'idée de la douceur; cepen-

(1) *Précis*, p. 202.

(2) *Ibid.*, p. 318.

(3) *Intro. à la philo.*, p. 122. La seconde phrase est entre parenthèses dans le texte. Cf. *ibid.*, p. 180-181; *Vol. de croire*, p. 14-15 (préf.); *Rad. Emp.*, p. 185 (note); *Mem. and Studies*, p. 410. Voir aussi la même pensée chez M. Bergson : *L'Evolution créatrice*, p. 6-7.

dant l'idée de l'*amer* dans l'Esprit de cet homme, est une idée aussi distincte de celle du *doux* que s'il eut goûté du Fiel. Et de ce que le même Corps produit, par le moyen du Goût, l'idée du *doux* dans un temps, et celle de l'*amer* dans un autre temps, il n'en arrive pas plus de confusion entre ces deux idées, qu'entre les deux idées de *blanc* et de *doux*, ou de *blanc* et de *rond* que le même morceau de Sucre produit en nous dans le même temps » (1). Il n'est pas besoin de multiplier les exemples, « l'esprit peut toujours se proposer de penser « le même », et savoir quand il prétend le faire » (2), et le fait que nous pensons et que nous communiquons notre pensée est assez évident.

Du fait que les concepts ne varient pas, résulte le caractère « éternel » de leurs relations. « Pour ces objets... ce qui est vrai une fois, est toujours vrai » (3). « Certains éléments de ces concepts retiennent notre attention, exactement comme le faisaient certaines parties du courant de la perception, suscitant l'éclosion de concepts d'un degré d'abstraction plus élevé..... ces possibilités de construire des concepts nouveaux sont illimitées (4). L'homme en note les uns après les autres les divers traits, qualités et rapports; il observe les ressemblances, les différences et les caractères présents, et tout cela fini par être converti en noms qui viennent s'ajouter au trésor de substantifs, adjectifs, verbes, conjonctions et prépositions grâce auxquels

(1) *Essai*, livre II, chap. XI, sect. III (trad. Coste, Amsterdam, 1700). Cité, *Princ. of Psych.*, t. I^{er}, p. 462 (note) et t. II, p. 644 (note).

(2) *Précis*, p. 314 (en italiques dans le texte). Je mets « se proposer de penser » au lieu de « tendre à penser », pour traduire *intend to think*.

(3) *Le Pragm.*, p. 192.

(4) La traduction porte « limitées ».

l'esprit humain interprète la vie. De cette manière, différents mondes de pensée se forment, avec des modes spécifiques de relations unissant leurs composants : le monde des choses de sens commun; celui des tâches matérielles à exécuter; le monde mathématique des formes pures; celui des jugements moraux; le monde de la logique, de la musique, etc..... tous formés par abstraction et généralisation de perceptions nombreuses et dès longtemps oubliées » (1). Les sciences *a priori* se bornent à exprimer des rapports d'identité et de comparaison entre les concepts, abstraction faite de l'origine ainsi que de l'application de ses concepts. Le concept *nombre* est sans doute œuvre humaine, abstraction retirée originellement du flux de la perception, abstraction de cette propriété commune à certaines expériences de nous frapper d'une manière rythmique. Mais une fois les concepts retirés et définis, l'esprit n'a plus besoin de se retremper dans le concret. En substituant les uns aux autres des termes équivalents, en les comparant les uns avec les autres, sont établies entre eux certaines relations, et d'autre relations entre ces relations même, jusqu'à ce que nous établissions différents systèmes de relations fixes, s'enchaînant en série progressive. Ainsi s'échafaudent les systèmes conceptuels des mathématiques, de la logique de l'esthétique et de la morale; « ainsi se forment les charpentes de vérités *rationnelles* ou *nécessaires* grâce auxquelles nos ouvrages de logique et de mathématiques (et parfois de philosophie) disposent leurs termes universels » (2).

(1) *Intro. à la philo.*, p. 66.

(2) *Ibid.*, p. 84-86. Cf. *Le Pragm.*, p. 193; *Princ. of Psych.*, t. II, p. 641-678.

Nous connaissons, ainsi, *a priori* que ce qui est vrai du genre est vrai de l'espèce qui en fait partie, que deux choses identiques à une autre sont identiques entre elles, que deux plus deux font quatre, que quand $a > b$ et $b > c$, $a > c$, etc. Il ne s'agit là que de définitions et de principes, et aucune expérience ne pourrait renverser ces propositions (1). Si une expérience semble contredire l'une de ces vérités *a priori*, il faudra l'examiner de nouveau et la classer de manière qu'elle s'y conforme; autrement une telle expérience nous est *inintelligible*.

La connaissance intellectuelle, donc, nous fournit des vérités éternelles. Et pourtant James va soutenir, avec M. Bergson, qu'elle « s'exprime toujours *hypothétiquement* » (2). James soutient cette thèse en se plaçant dans le monde réel, le monde de l'action. « Dans ce monde-là, les choses identiques à d'autres ne seront pas toujours, ou plutôt ne seront jamais, à proprement parler, identiques entre elles; car c'est un monde où il n'existe aucune identité réelle ou idéale entre des choses numériquement différentes » (3). Et « sans cesse il y a des choses qui agissent comme causes à l'égard de certaines autres, sans que leur soient imputables tous les effets produits par ces dernières » (4). Quand John Stuart Mill reprend l'ancienne doctrine pythagoricienne et dit que « Toutes les choses sont numérotées », William James fait remarquer qu'elles ne le sont manifestement pas *sans équivoque* possible. Les choses concrètes se prêtent passivement à diverses

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 352; *Le Pragm.*, p. 192.

(2) *L'Évolution créatrice*, p. 162.

(3) *Philo. de l'expér.*, p. 355.

(4) *Ibid.*, p. 354.

classifications numériques (1). Une armée peut être conceptualisée numériquement en tant que composée d'individus, de compagnies, de bataillons ou de régiments, ainsi qu'en tant que tout. Nous pouvons donc dire de ces systèmes abstraits, que les choses sensibles qu'ils comprennent obéiront toujours aux lois de ces systèmes. Mais si un terme sensible quelconque y est ou non compris, ne saurait être déterminé sans recours à l'expérience concrète. On a beau dire que le même est le même, absolument; donc les choses identiques à une troisième sont identiques entre elles. Dans l'expérience concrète, deux sons, chacun ne se distinguant point d'un troisième, seront parfaitement discernables entre eux. Ou prenez trois points, a , b et c , sur l'épiderme du dos de la main, b étant 25 mm. de a , et c 50 mm. de a et 25 mm. de b : a et b touchés simultanément donnent une seule impression, b et c touchés simultanément donnent une seule impression. Donc a et c devraient être tous deux identiques à b , mais qu'on touche en même temps a et c , et il y aura deux impressions distinctes. $1 + 1 = 2$ est une forme dans laquelle nous nous efforçons (sous peine de rendre irrationnelle l'expérience) de faire entrer tous les $1 + 1$ concrets. Que l'esprit se refuse cet effort à l'égard de l'expérience, et l'on peut dire seulement qu'un et un font ordinairement deux. $1 + 1$, s'il s'agit de gouttes d'eau = 1; s'il s'agit d'une goutte d'eau et d'un morceau de chaux vive, $1 + 1 = 12 +$, et la même formule s'applique aux cobayes. Si les choses sensibles refusent de se soumettre aux lois mathématiques, la science les abandonne sans scrupule : un gaz semble

(1) *Princ. of Psych.*, t. II, p. 654-656.

s'ajouter à un autre gaz pour produire un liquide; pour la science ce qui s'est passé s'exprime réellement par $H^2 + O = H-O-H$. Au lieu de $1 + 1 = 1$, l'on a $2 + 1 = 3$. De même en la logique formelle : il est éternellement vrai que quand M est P et que S est M , S est P . Mais lorsqu'il faut substituer aux symboles des concepts qui portent sur le monde réel, il n'y a que l'expérience concrète pour nous guider. Donnez la forme interrogative à la majeure du syllogisme type et demandez : « Est-ce que tout homme est mortel? »; la logique formelle ne vous répondra point. Prenez comme majeure la proposition généralement admise, que *le fer va au fond de l'eau*; or, *ce bateau est de fer*; donc *ce bateau va au fond de l'eau* (1). Les termes changent avec des contextes différentes, et « il n'y a pas que les termes qui changent, avec tout ce qui les entoure; il y a *nous* qui changeons aussi; il y a leur *sens* qui change pour nous » (2). A moins, donc, que la philosophie se résigne à ne pas se mêler à la vie pratique, elle ne pourra se passer des indications de l'expérience concrète. Et nous revenons encore au principe de l'« *insuperability* » de la sensation, c'est-à-dire à l'anti-intellectualisme de James.

En effet, sa philosophie reste, du commencement à la fin, une philosophie de « la vie dépassant la logique » (3). En 1879 il cite de Gœthe :

« Grise, cher ami, est toute théorie,
Et vert est l'arbre doré de la vie » (4).

(1) Murray, *Pragmatism*, p. 60.

(2) *Philo. de l'expér.*, p. 353.

(3) *Ibid.*, p. 318.

(4) Article, *The Sentiment of Rationality*, trad. *Critique Philosophique*, 1879 (8^e année), t. II, p. 87. Même citation : *Mem. and Studies*, p. 13; *Vol. de croire*, p. 89; *Coll. Essays*, p. 122.

et il écrit en 1910 : « la réalité ne peut pas être bornée ainsi par une muraille conceptuelle; elle la déborde, la dépasse et la renverse » (1). Et quand l'intellectualisme oppose les abstractions aux concrets d'où elles sont tirées, et nie positivement (implicitement ou explicitement) les propriétés du fait nommé que le concept laisse de côté, c'est, pour James, la source de « plus que la moitié de la peine que se donnent métaphysiciens et logiciens sur les paradoxes et les casse-têtes dialectiques de l'univers » (2). L'identification de la donnée avec l'interprétation, que nous avons vu qualifiée de « *the psychologist's fallacy* », devient en philosophie « l'intellectualisme vicieux ». Dans les deux cas le signe est pris pour la chose signifiée, et ce qui est vrai du premier est pris sans qualification pour être vrai de la seconde (3). Cet « intellectualisme vicieux » veut, selon l'exemple humoristique de Sigwart, « qu'un homme, une fois appelé un « cavalier », est par là même rendu pour jamais incapable d'aller à pied » (4). Donc, en tant que l'intellectualisme prétend voir dans

(1) *Intro. à la philo.*, p. 123. Il y a d'autres expressions nettes de cette attitude : *Ibid.*, p. 124 (note); *Philo. de l'expér.*, p. 197, 203. *L'Idée de vérité*, p. 11-12, 32-35 (article de 1884); *Vol. de croire*, p. 14; 19 (préf., 1896). Il faut prendre *cum grano salis* parfois, certaines expressions de gratitude enthousiaste chez James. Ainsi, quand il écrit (*Philo. de l'expér.*, p. 213-214) : « C'est [à la philosophie de M. Bergson] que je dois d'avoir... renoncé à la méthode intellectualiste et à cette idée, couramment admise, que la logique fournit une mesure adéquate de ce qui peut être ou ne pas être », il ne s'agit certainement pas d'une conversion mais d'une confirmation de sa pensée.

(2) *L'Idée de vérité*, p. 218.

(3) James ne fait pas remarquer la connection entre les attitudes psychologiques et philosophiques, connection qui semble pourtant être très réelle.

(4) *Philo. de l'expér.*, p. 56.

es seuls concepts l'équivalent suffisant des choses, James est nettement anti-intellectualiste (1).

Le mépris qu'ont les intellectualistes ou les rationalistes pour la sensation, le particulier, le perceptuel, semble être un vestige du platonisme. « La conviction platonicienne a toujours été que l'ordre intelligible doit remplacer les données sensibles plutôt que les interpréter. Suivant cette doctrine, les sens sont les instruments de cette ondoyante illusion qui barre la route à la « connaissance », dans le sens véritable du terme, et les philosophes peuvent, sans hésitation, négliger leurs regrettables indications » (2). Dans le *Phédon*, par exemple, le philosophe est celui dont l'âme méprise le corps et le fuit. Dans la recherche de la sagesse, les sens ne sont qu'empêchements et souillures. On rencontre la même pensée chez Malebranche : « Faites taire vos sens, votre imagination, vos passions et vous entendrez la voix pure de la vérité intérieure, les réponses claires et évidentes de notre maître commun. Ne confondez jamais l'évidence qui résulte de la comparaison des idées avec la vivacité des sentiments qui vous touche et vous ébranle... Nous devons suivre la raison en dépit

(1) Pour la définition d'intellectualisme vicieux : *Philo. de l'expér.*, p. 55-56, 100, 208-209, 337-338; *L'Idée de vérité*, p. 126, 128, 217-218; *Le Pragm.*, p. 209-210. Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, livre II, chap. III (la critique de Leibniz dans la *Remarque sur l'amphibologie*) : « Il faut sans doute dire que ce qui convient ou répugne en général à un concept, convient aussi ou répugne à tout le particulier qui est compris sous ce concept (*dictum de omni et nullo*), mais il serait absurde de modifier ce principe logique de manière à lui faire dire que tout ce qui n'est pas contenu dans un concept universel, n'est pas non plus contenu dans les concepts particuliers qu'il enferme : car ceux-ci ne sont des concepts particuliers que parce qu'ils contiennent plus que ce qui est pensé dans le concept universel Or, tout le système de Leibniz... »

(2) *Intro. à la philo.*, p. 93-94.

des caresses, des menaces ou des injures du corps auquel nous sommes liés, en dépit de l'action des choses qui nous environnent » (1). Puisque les choses particulières s'altèrent et que la perception que nous en avons varie, tandis qu'un concept est immuable, semble-t-on raisonner, c'est que les particularités concrètes sont corrompues par la chair, la chair qui nous est commune avec les animaux, tandis que les concepts sont purs, spirituels, et c'est l'esprit qui nous fait semblables aux anges. Mais hélas! on sait quel sort est réservé à « qui veut faire l'ange ».

On peut résumer cette critique de l'intellectualisme (2) en disant qu'il contredit cet axiome de la connaissance que « rien de réel ne saurait être impossible » (3). Si l'on pousse jusqu'au bout l'effort pour remplacer la réalité sensible par les concepts, on aboutit à rendre cette réalité paradoxale et incompréhensible : la perception ne peut être considérée autrement que comme simple apparence, simple phénomène, illusion enfin. Pour compenser, on la remplace par quelque système transcendantal, comme le dramaturge qui a recours, à défaut de dénouement vraisemblable, à un *deus ex machina*, ou comme celui qui revit, en rêve et en se donnant un beau rôle, un épisode de sa vie qui n'avait rien d'héroïque. La perception peut exister indépendamment, comme l'atteste la vie consciente par réflexes des animaux. Mais les éléments de la connaissance conceptuelle ne saurait se tirer des seuls concepts; qu'on essaie, si l'on veut s'en rendre compte,

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, 3^e entretien, VIII, 9. Cité, *Intro. à la philo.*, p. 94.

(2) Je suis, pour cette critique, le chapitre V de l'*Intro. à la philo.*

(3) Fechner : *nicht wirkliches kann unmöglich sein*, cité *Philo. de l'expér.*, p. 259.

d'expliquer le concept de *couleur* à un aveugle-né. Disons encore qu'en remplaçant le perceptuel par des concepts, des relations originellement dynamiques deviennent inévitablement des relations statiques; que les caractères essentiels du flux échapperont à toute conceptualisation puisque les concepts, discontinus, ne peuvent le couvrir que par endroits et bien incomplètement. Un concept peut désigner une activité, mais ce concept lui-même est fixé et n'agit pas : le concept *changement* est un concept inaltérable, et tout changement réel ne peut être traduit en concepts qu'en termes de « différences » statiques (1). On borne et définit une chose, puis on définit la définition, et ainsi de suite; or, ce processus de compréhension par éloignement, pour ainsi dire, fait surgir maintes difficultés. Le continuum sensible, une fois abandonné comme tel, et schématisé, découpé par la faculté conceptuelle, ne peut être retrouvé à partir de ces abstractions issues de lui-même : on a beau juxtaposer des concepts statiques, on ne peut reconstruire la continuité. « Si ce n'était si affreux, écrit Tolstoï, ce serait ridicule. Avec orgueil et présomption, comme des enfants, nous démontons la montre, en enlevons le ressort, en faisons un jouet, et nous nous étonnons que la montre ne marche plus » (2). Pour préserver son système, l'intellectua-

(1) On voit l'influence importante de l'« anti-intellectualisme » de M. Bergson sur James. Notons, pourtant, que c'est au fond la même thèse que soutient James dans le chapitre (dont la plus grande partie avait déjà paru dans *Mind*, Jan., 1884) sur *The Stream of Thought* de ses *Princ. of Psych.* quand il insiste sur l'importance de cette partie du flux qui ne se révèle pas en images définies. Voir surtout t. I^{er}, p. 254-255. A ce sujet voir encore *Philo. de l'expér.* p. 273-274 (note) et *L'Idée de vérité*, p. 34 (note).

(2) *Œuvres complètes*, P.-V. Stock éd., Paris, 1908, t. XIX : *Mes Confessions*, p. 76.

liste se voit forcé de s'en prendre à la montre; le flux de la perception ne sera qu'une manifestation trompeuse de quelque réalité que ne peut atteindre l'expérience humaine. Pour Kant, cette réalité sera la *ding en sich*, pour Bradley, l'absolu, pour Green, les Caird et Royce elle sera l'Esprit transcendantal. Mais pourquoi loge-t-on la réalité dans l'« au-delà » plutôt que dans les concepts, puisque ces derniers présentent ce caractère statique ou immuable qu'on exige de la réalité ultime? C'est qu'il est impossible d'ignorer les conséquences absurdes qui résultent de la prétention de donner une explication purement conceptuelle du monde. Ce qui nous semble ici-bas indéniable est, pour l'intellect pur, illusoire, inconcevable, impossible, incompréhensible, contradictoire, etc. Les exemples ne manquent pas (1) : L'activité et la causation sont inconcevables puisque les concepts sont hors du temps et de l'action. Il faut à la continuité dynamique de la nature substituer soit la simple juxtaposition (Hume, Kant), soit l'identité (Lotze). La connaissance est impossible puisque *sujet connaissant* et *objet conçu* forment deux concepts distincts, et il est incompréhensible qu'un concept « revienne à la vie » pour s'approprier un concept distinct de lui. L'identité personnelle est impossible puisque chaque « état de conscience » devient un concept distinct et le tout forme une pluralité de termes séparés l'un de l'autre. L'associationniste accepte cette situation tandis que le spiritualiste y ajoute un concept de plus, celui de l'âme ou de l'Ego. Le mouvement et le changement deviennent impossibles : l'intelligence pure ne fournit pas de solution aux paradoxes de Zénon

(1) Je suis toujours chap. V, *Intro. à la philo.*

puisque tout continuum est incompréhensible par moyen de concepts. Les cas de ressemblances perceptuelles sont illusoires; en termes conceptuels, ils doivent être identique ou différent ou l'un et l'autre ensemble. C'est seulement quant à sa fin que la direction sentie d'un processus s'exprime en concept; c'est-à-dire qu'il n'y a pas de *direction*, conceptuellement, qu'une fois terminé le processus. Il n'est pas possible qu'une seule chose appartienne à deux relations à la fois. Si l'on exprime le concept *le soleil que je vois* par le symbole *A*, il faudra dire que le concept *le soleil que vous voyez* est non-*A*. Donc, affirmer que le soleil que je vois est en même temps le soleil que vous voyez, revient à dire que *A* est non-*A*. La notion même de relation est incompréhensible. En liant deux concepts par le moyen d'un troisième on ne fait qu'introduire une nouvelle solution de continuité parmi celles qu'on voulait effacer. La relation sujet-prédicat ne tient pas mieux que les autres. « Le sucre est doux » exprime un fait perceptuel. Mais si l'on y voit une relation entre deux concepts, la connaissance n'avance pas; au contraire, identification d'un concept particulier et d'un concept universel est inintelligible.

« L'œuvre commencée par Zénon, continuée par Hume, Kant, Herbart, Hegel et Bradley, ne s'arrête qu'après avoir jeté aux pieds de la « raison » la réalité sensible entièrement désintégrée » (1). Que faire en face de l'irrationalité de l'univers de l'entendement pur? Le pyrrhonisme renonce de gaîté de cœur à la notion de vérité et raisonne sur des contradictions (2). Hegel remplace la « logique d'identité » par la « logique dia-

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 236.

(2) *Ibid.*, p. 327; *Intro. à la philo.*, p. 113.

lectique » ; au lieu de l'irrationnel on a un pseudo-rationnel qui dépend de l'intellectualisme vicieux et d'une sorte de tourbillon mental de concepts qui s'engendrent les uns les autres (1). Bradley admet que l'immédiat contient une cohérence qui échappe aux concepts (2), mais « pour être satisfait, écrit-il (3), mon entendement doit comprendre, et il ne peut pas comprendre lorsqu'on ne lui donne qu'un amas de choses à saisir ainsi, en un tas ». Le sentiment ne répond pas à la question : « Comment la diversité peut-elle exister en harmonie avec l'unité ? » (4) Et c'est la logique intellectualiste seule qui fournit pour Bradley la possibilité de comprendre ; ce qui fait que le monde (de l'apparence) est inintelligible (5). On pourrait s'attendre, semble-t-il, à ce qu'il essaye retenir et perception et concept en délimitant le champ de l'un et de l'autre, et en montrant comment ils se complètent. Mais non, le perceptuel lui semble une sorte de Sodome. « Dans le bien comme dans le mal, l'homme qui se repose sur le sentiment particulier se met hors de la philosophie » (6). Sans jamais regarder derrière lui, il tente un saut périlleux pour atteindre à un absolu que ne troublerait aucun problème, aucun doute. Quant à la méthode de M. Bergson, elle est au contraire celle de laisser tomber la conception là où elle est obstacle à la compréhension et de se replonger dans l'immédiat

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 81-95, 101-102, 202, 209-210 ; *Vol. de croire*, p. 274-309 ; *Intro. à la philo.*, p. 113 et surtout note 2.

(2) Voir, par exemple, la citation de l'article de Bradley (*Mind*, oct. 1909, p. 500-502) dans les *Coll. Essays*, p. 494-495.

(3) *Appearance and Reality*, p. 570.

(4) *Ibid.*, p. 118.

(5) *Coll. Essays*, p. 492 ; *Philo. de l'expér.*, p. 202.

(6) Cité, *Coll. Essays*, p. 494-495 et *Intro. à la philo.*, p. 115.

et sa profonde réalité. Et James l'approuve : « Selon moi [M. Bergson] a tué l'intellectualisme, définitivement et sans retour » (1). En refusant le maximum de réalité à l'éternel et à l'immuable, on renonce à remonter d'abstractions en abstractions plus hautes et plus rares jusqu'à s'abîmer en un inconditionné éblouissant mais non pas clair.

D'un autre côté, pourtant, il est difficile de reconcilier le bergsonisme avec le pragmatisme. Tous deux s'accordent en ceci, que c'est un préjugé que de croire la perception « indigne du philosophe ». Mais il me semble, en dépit de l'enthousiasme de James à l'égard de M. Bergson, que, du point de vue pragmatique, envisager la tâche de la philosophie comme la tentative de « chercher l'expérience... au-dessus de ce *tour-nant* décisif où... elle devient proprement l'expérience *humaine* » (2) c'est donner une autre forme au même préjugé. En réalité, comme dit M. Schiller, « le problème philosophique concerne des êtres humains, luttant pour comprendre un monde d'expérience humaine par les ressources de l'esprit humain » (3.) L'humilité est sans doute une vertu cardinale. Explique-t-elle le dédain des philosophes à l'égard de ce qui n'est qu'humain ? En ce cas, il faut avouer que le pragmatisme est moins vertueux que certaines autres philosophies. Il ne cherche la réalité « réelle » ni au-dessus de ce tournant où l'expérience est souillée par le corps humain,

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 206. Voir l'article de 1910, *Bradley or Bergson*, reproduit dans *Coll. Essays*, p. 491-499; aussi *Intro. à la philo.*, p. 117-118.

(2) *Matière et mémoire*, p. 203. Le Roy, *Une Nouvelle philosophie*, p. 13 : « retrouver la nature dans sa fraîcheur de réalité jaillissante »,

(3) *Studies in Humanism*, p. 12; cité (préf. du trad.), *Vol. de croire*, p. 1.

ni au-dessus de ce tournant où elle est corrompue par le penchant pratique de l'esprit humain. Le pragmatisme accepte les sens et les indications des expériences les plus spéciales; mais il accepte, en même temps, la logique (1). Toute la philosophie de James est une protestation contre cette thèse que le but de la philosophie puisse être la recherche d'un état d'esprit (ou de corps) d'où est expressément bannie toute idée de valeur simplement humaine. « Je voudrais voir en votre intuition métaphysique, écrit-il à M. Bergson, l'équivalent absolu d'une philosophie des concepts. Aucune des deux ne semble être exactement l'équivalent de l'autre (2).

En quel sens la seule perception peut-elle suffire à la philosophie? La réfutation de la suffisance de l'immédiat par Platon dans le *Protagoras* nous semble, — nous l'avons déjà dit — sans réplique. S'en tenir à l'instant présent, c'est se vouer au scepticisme pyrrhonien (3). Bref, le flux des sensations, comme tel, ne signifie rien (4). Les perceptions passent, elles changent incessamment et deux perceptions ne sont jamais identiques. Le sensualiste « cannibal » se réfute chaque fois qu'il se sert du langage. Chaque nom, chaque mot, est un instrument conceptuel, et qui s'en sert témoigne par là même de l'impossibilité de s'en passer en philosophie. Aussi si le philosophe cherche une doctrine communicable, la perception ne saurait lui suffire. La difficulté sera peut-être plus apparente si l'on considère quelques exemples de connaissance purement perceptive.

(1) *Le Pragm.*, p. 86.

(2) *Extraits*, p. 237 (1903).

(3) *Coll. Essays*, p. 33.

(4) *Intro. à la philo.*, p. 61.

Le sentiment immédiat est caractérisé, nous l'avons vu, par la cohérence et l'unité. Or, la philosophie est, d'un certain point de vue, une recherche de l'unité du monde, de l'*univers*. L'immédiat devrait donc l'intéresser car il ne contient pas cet élément de diversité que trouve, et qui trouble, l'intellect. Il n'y aura pas, par exemple, ce dualisme fondamental du sujet connaissant et objet connu ou d'Ego et non-Ego.

Il y a d'abord les états non-intellectuels en ce sens qu'ils sont antérieurs à l'action de l'intelligence. Les distinctions sur lesquelles la réflexion philosophique va s'exercer n'existent pas encore chez le petit enfant ni chez les hommes dits primitifs, du moins elles sont peu nettes. Pour l'individu comme pour le groupe, les distinctions entre âme et corps, Ego et non-Ego, etc., semblent être acquises et non pas données immédiatement. Ce qui est donnée immédiate, c'est ce tout chaotique que l'enfant n'a pas encore analysé et que le « primitif » n'a pas analysé de la même manière que le « civilisé ».

Le tout petit enfant, par exemple, n'a pas l'idée d'une chose douée d'une existence permanente, indépendante de toutes ses apparitions successives. L'absence de perception équivaut pour lui à l'anéantissement : « Quand un hochet tombe pour la première fois de la main d'un bébé, celui-ci ne cherche pas à voir ce qu'il est devenu » (1). On trouve partout dans les livres sur la psychologie de l'enfant, de nombreuses erreurs que font les petits enfants. Ils parlent aux meubles, ils mordent leurs propres orteils, etc. Nous lisons que « l'enfant... attribue [la vie] à peu près à tout ce qui

(1) *L'Idée de vérité*, p. 55. Voir aussi *Le Pragm.*, p. 163-164.

l'entoure » (1). Mais est-il besoin de dire que la confusion de l'enfant ne résulte pas, à proprement parler, de ce qu'il *attribue* la vie là où il n'y a qu'inertie, mais de ce qu'il n'a pas encore distingué entre les concepts, — et par là même entre les objets — *vivants* et *inanimés*. De même, ce que M. Bergson appelle « le principe latent du langage enfantin », à savoir : « N'importe quoi peut désigner n'importe quoi » (2), semble indiquer ce même fait, que l'enfant n'est pas encore arrivé aux distinctions de nos concepts adultes. Le monde est encore pour lui « un chaos énorme, éblouissant, bourdonnant ». L'esprit de l'enfant est caractérisé, pour employer le mot de M. Piaget, par son « syncrétisme » (3).

L'homme primitif n'est pas moins étranger aux distinctions qui nous semblent fondamentales. Il a sans doute ses propres catégories de pensées, ses propres distinctions « *a priori* », mais quand on essaye d'envisager les pensées ou les actions du primitif dans le cadre de nos propres concepts, on est victime du « *psychologist's fallacy* ». Frazer, dans son œuvre bien connue, *Le Rameau d'or*, dit que pour les primitifs l'âme ou l'esprit consiste en une sorte de « petit homme en dedans qui le meut » (4). Voilà une âme peu spirituelle. Elle explique bien, aux yeux des sauvages, les phénomènes de la vie et du mouvement. Mais elle n'est pas pour autant claire à nos yeux et ne correspond pas à notre notion d'âme; et l'encadrement de la pensée primitive dans nos concepts est une erreur qui, selon Lévy-Bruhl, vicie un grand nombre des observations sur les primi-

(1) Bouquet, *L'Evolution psychique de l'enfant*, p. 76.

(2) *L'Evolution créatrice*, p. 172.

(3) Voir son article, *Bulletin de la Société philosophique*, 1928.

(4) *Op. cit.*, t. I^{er}, chap. II, § 2.

tifs. « L'opposition, écrit-il (1), entre la matière et l'esprit, qui nous est si familière, au point de nous sembler presque naturelle, n'existe pas pour la mentalité primitive ».

Mais on pourrait objecter : « Vous profitez du fait que l'enfant et le primitif ne font pas de psychologie. Si l'enfant pouvait s'exprimer peut-être renverserait-il toutes vos vues. En dehors de son témoignage, vous ne pouvez prétendre qu'à des conjectures, et des conjectures bien hypothétiques ». Si cela est vrai des observations d'enfant ou de primitif, c'est vrai aussi de toute description d'état perceptuel, même si c'est l'expérimentateur lui-même qui le fournit, car toute description fait appel à la mémoire et aux concepts. On ne peut se passer du langage et l'on peut tout au plus suggérer ce que telle expérience serait pour l'expérimentateur. Et il est bien certain que l'enfant ne le peut. Pourtant il y a bien un certain Thomas Carson Hanna qui a raconté ses impressions à l'âge de six semaines, et qui a écrit, six mois après sa naissance, une autobiographie claire quoique brève. Il s'agit, hâtons-nous de le préciser, d'une « renaissance », d'un retour à l'enfance, plutôt que d'une simple naissance et d'une enfance ordinaire. La « renaissance » a eu lieu vingt-cinq ans après la naissance quand Hanna faisait une chute sur la tête; d'où amnésie et dédoublement de personnalité. Ce cas pathologique est étudié en détail dans le livre de Sidis et Goodhart, *Multiple Personality* (2). L'intérêt des observations sur la connais-

(1) *L'Ame primitive*, p. 131.

(2) D. Appleton & Co., New-York, 1905. Ce livre est dédié à James, qui d'ailleurs fait mention du cas de Hanna, *Rad. Emp.*, p. 144-145. Le cas était, dès l'accident, sous l'observation personnelle et le

sance en son état primitif nous permet de nous aventurer dans le domaine de la psychologie pathologique.

« Dans presque tous les cas de conscience double ou multiple, d'après les auteurs dont nous parlions, les malades retiennent les associations les plus fondamentales; ils savent ce que signifient les notions de temps et d'espace; ils savent marcher et courir, manier des objets, s'habiller, manger, faire usage des objets de la vie quotidienne; d'ailleurs ils sont à même de parler et de comprendre le langage, et ce n'est que rarement qu'ils perdent les facultés de lire et d'écrire. Tout autre est le cas de M. Hanna; non seulement a été perdu toute notion des relations sociales, mais encore toutes les réactions psychomotrices aux excitations du milieu ambiant, les réactions automatiques, instinctives et habituelles, toutes ont été entraînées dans la catastrophe de l'accident. Il était comme un enfant, un nouveau-né ou un étranger émigré d'un autre monde. Les objets, le temps, l'espace n'avaient pour lui aucune signification; il ne pouvait ni parler ni même comprendre les gestes d'autrui; la notion de nourriture lui était inconnue, et il a fallu lui enseigner comment s'y prendre pour manger; il ne pouvait ni marcher, ni saisir des objets, ni s'adapter à la perception des grandeurs, des volumes et des distances. Bref, il s'agit d'une perte de mémoire totale. M. Hanna était dans le cas d'un enfant qui vient d'ouvrir pour la première fois ses yeux. En effet il croyait, à un certain point de son développement mental, que tout le monde, comme lui-même, venait au monde entièrement développé » (1).

contrôle expérimental des auteurs, dont M. Goodhart est docteur^r en médecine, et M. Sidis, docteur en philosophie, est l'auteur de *The Psychology of Suggestion* et de *Psychopathological Researches*.

(1) *Op. cit.*, p. 87-88.

Six semaines après l'accident, la seconde personnalité de Hanna était suffisamment formée pour lui permettre de comprendre des questions qu'on lui posait sur ses impressions et d'y répondre. Un compte rendu *extenso* des questions et des réponses se trouve dans la deuxième partie de *Multiple Personality*. Citons-en quelques-unes qui se rapportent au monde visuel :

« Q. — En ouvrant les yeux, éprouviez-vous quelque sorte d'impression, ou bien votre esprit était-il un vide? R. — Je ne sais pas s'il y avait quelque chose. Mes yeux étaient tellement confus par tout que je ne pouvais distinguer une chose d'une autre.

« Q. — Donc tout vous paraissait semblable? R. — Comme un tableau placé contre les yeux...

« Q. — Remarquiez-vous des objets; ou des couleurs? R. — Des couleurs. Il n'y avait pas d'épaisseur; pas de distance; rien que des couleurs.

« Q. — Voyiez-vous des lignes droites, des carrés? R. — Ce n'était qu'obscurité et lumière et couleur.

« Q. — Vous pouvez voir la ligne droite que forme ce crayon (plaçant le crayon à quelque distance du malade)? R. — Oui.

« Q. — Voyiez-vous quelque chose d'analogue? R. — Non : tout était exactement semblable; tout était un » (1).

Citons aussi quelques observations des auteurs sur le développement intellectuel du malade : « D'abord M. Hanna n'avait aucune idée qu'il y avait des termes pour les différentes classes d'objets; il ne connaissait pas de termes abstraits et universaux. Il ne comprenait

(1) *Ibid.*, p. 108.

pas l'emploi des noms de qualité tels que *blancheur*.

« Il n'avait aucune idée des mots de signification universelle, tels que *nourriture*, *fruit*, etc. Il n'apprenait que des noms d'objets particuliers, alors même que des termes universaux lui auraient été beaucoup plus utiles. « Après qu'on m'avait donné trois ou quatre choses, nous disait-il plus tard, l'idée m'est arrivée qu'il y avait d'autres choses encore à manger, et *j'ai voulu apprendre les noms de toutes ces autres choses*. Si seulement j'avais connu le mot *nourriture* ou *manger* où des mots pareils » (1).

« Après avoir atteint ce niveau de la connaissance où il pouvait reconnaître des objets et déterminer plus ou moins exactement leurs positions dans l'espace et dans le temps, il lui était encore impossible de distinguer l'animé de l'inanimé. Ce n'était que plus tard, quand la notion du mouvement volontaire lui devenait familière, qu'il put faire une discrimination entre les deux. Au commencement le mouvement en général, et ensuite le mouvement spontané lui servait de critérium de la vie. Pendant les premiers temps il considérait identiques un objet *mouvant* et un objet *vivant*. Les rameaux et les feuilles des arbres, à cause de leur mouvement, lui paraissaient animés, et en apprenant que le mouvement spontané était particulier à l'animé, il s'étonnait que les rameaux et les feuilles se meuvent.

« Il ne décomposait pas un objet compliqué en ses différents composants qualitatifs, simplement par défaut de connaissance des divers éléments, fait qu'illustre cet exemple : Il voyait un homme assis dans une voiture et qui conduisait un cheval; du fait

(1) *Ibid.*, p. 96.

que tous les trois avançaient ensemble, il les supposait un seul objet, un être vivant. Ayant appris, plus tard, que les êtres se divisent en divers genres, il croyait qu'un homme sur une bicyclette appartenait à un genre spécial d'homme. Mais une fois devenu familier avec les objets en particulier, il parvenait à la conception juste du tout » (1).

De même il fallait un processus d'éducation pour distinguer entre le moi et le non-moi. « Je ne savais pas, dit le malade, que j'étais une personne jusqu'à ce que M. Sh... me l'ait dit », et encore, « au commencement il n'y avait pas d'autres personnes ». Il trouvait particulièrement dur à comprendre ce que voulait dire la séparation entre *le mien* et *le vôtre* (2).

Il est assez vraisemblable que le développement de l'esprit dans ce cas peu commun a dû suivre les mêmes étapes que celui de l'enfant, — avec cette exception, qu'il a été d'une telle rapidité que le sujet apprenait déjà à faire usage des concepts des adultes alors qu'il n'avait pas oublié ses impressions premières.

Nous pouvons donc conclure qu'il y a bien une cohérence qui réside dans l'expérience perceptuelle, en tant qu'étant antérieure à l'œuvre de conceptualisation; que l'enfant et l'âme primitive n'opèrent pas les distinctions qui s'imposent à l'adulte et au civilisé. Mais ce n'est qu'en ce sens d'antériorité qu'on peut parler de « surmonter » les dualismes ou pluralismes par ces formes de connaissance perceptuelle, — dans le même sens que l'enfant peut « surmonter » le problème de conduire une automobile ou celui de gagner sa vie.

(1) *Ibid.*, p. 102-103.

(2) *Ibid.*, p. 115-116. Cf. la description hypothétique d'un cas semblable : Buffon, *De l'Homme* (éd. Flourens), t. II, p. 133.

Si j'ai tant insisté sur cet aspect de la connaissance perceptuelle, c'est qu'il y a toujours la possibilité que les expériences perceptuelles chez ceux qui ont subi les distinctions fondamentales ne soient que des régressions vers un état plus primitif. Ainsi, là où l'état perceptuel est dû à un dispersement accidentel de l'attention, comme dans les deux exemples du commencement du chapitre, il ne s'agit évidemment pas d'un progrès de la connaissance. Mais ces expériences peuvent être aussi révélatrices d'un état plus profond et plus réel. C'est une telle connaissance, sans aucun appel à l'entendement, que vise le mystique (1). L'intuition extatique ou autre, comme toute connaissance perceptuelle, est, à strictement parler, ineffable et incommunicable (2). Il y a le sentiment après coup d'une vaste révélation sans que la mémoire puisse reconstituer ni la totalité du champ révélé ni aucun objet distinct faisant partie de ce champ (3). Ici encore absence de diversité. Il y a le sentiment d'une connaissance tellement intime de l'univers qu'il ne reste aucune place pour les distinctions usuelles : la contradiction cesse, l'univers devient vraiment Un, sujet et objet se fondent.

Pour Eckhart, le grand mystique allemand du moyen âge, la connaissance est l'union réelle du Sujet et de l'Objet (4). La seule satisfaction de la raison est dans une unité dernière qui comprend tout, dans laquelle disparaît toute distinction. C'est dans le mystère et le

(1) Gerson : *Eruditi in ea, quomodolibet aliunde idiotae sint, philosophi recta ratione nominantur* : cité, Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, 7^e éd., Paris, 1867, p. 244.

(2) *L'Exp. relig.*, p. 324.

(3) *Coll. Essays*, p. 503.

(4) Je suis ici Ueberweg, *Histoire de la philosophie*.

repos de l'Absolu que la fin ultime l'annihilation de la diversité, est atteinte. Connaître un objet, c'est s'unir à lui, mais cette connaissance n'est pas celle du monde sensible, elle ne s'exprime pas en mots, elle se fait sans l'aide de l'entendement. Cette connaissance nous fait pénétrer au delà de tout contraste, de toute division, jusque dans ce désert silencieux, exalté, immuable qui est la seule réalité. Pour posséder Dieu il suffit de s'anéantir : « L'individualité est un pur accident, un néant; supprime ce néant, toutes les créatures sont une ».

Dans *Le Pragmatisme* (1) James cite Swami Vivekananda, mystique hindou contemporain qui répandait sa méthode du Védânta. On voit toujours ce sentiment de la réalité de l'unité, de l'inexistence de la diversité. Vivekananda disait, dans une conférence aux Etats-Unis : « Où désormais y a-t-il de la souffrance pour qui voit cette Unité de l'univers, cette Unité de la vie, cette Unité de tout?... La séparation entre l'homme et la femme, entre l'homme et l'enfant, entre les nations et les nations, entre la terre et la lune, entre la lune et le soleil, entre l'atome et l'atome : telle est la cause réelle de toute la misère du monde. Or, cette séparation, le Védânta dit qu'elle n'existe pas, qu'elle n'a rien de réel ».

Qu'est-ce que l'attitude de James à l'égard de cette prétention du mysticisme de connaître immédiatement, sans aucun recours à l'intelligence, la réalité? Son père était disciple du philosophe mystique, Swedenborg, et lui-même fut toujours sympathique au mysticisme. Nous avons fait mention de son expérience avec le

(1) *Op. cit.*, p. 146.

protoxyde d'azote dans le premier chapitre. Cela n'a pas été son premier essai d'une « sorte de mysticisme artificiel » (1). Le *Mescal* qu'on lui avait recommandé causait bien une détresse réelle mais peu mystique (2). L'inhalation de protoxyde d'azote a mieux réussi. « On ne saurait, écrit-il (3), exprimer le caractère torrentiel de cette identification de contraires, telle qu'elle envahit l'esprit dans cette expérience. Durant cette intoxication j'ai écrit ou dicté des pages entières qui, pour le lecteur sobre, ressemblent à un radotage dénué de sens, mais qui, au moment où elles furent transcrites, brûlaient encore du feu d'une rationalité infinie ». Il en donne une page d'exemples, parmi lesquels citons au moins celui-ci, qui était, dit James, le moins incohérent et le plus distinct : « Il n'y a d'autres différences que des différences de degré entre différents degrés de différence et de non-différence » (4). James remarque le son hégélien de la révélation, et de l'expérience, il tire la conclusion suivante : « que la simultanéité des choses dans un monde commun, la loi de participation dont j'ai tant parlé [c'est-à-dire l'aspect de multiplicité en unité], peuvent, lorsqu'elles sont perçues, engendrer une puissante émotion; que Hegel était si particulièrement sensible à cette émotion, qu'il a consacré sa vie à la satisfaire sans s'attarder à de trop grands scrupules sur le choix des moyens; que l'indifférentisme constitue la véritable issue de toute conception du monde qui lui donne pour essence l'infinité et la continuité, et que l'attitude pessimiste ou

(1) *L'Exp. relig.*, p. 330.

(2) Voir *Letters*, t. II, p. 35, 37.

(3) *Vol. de croire*, p. 306.

(4) *Ibid.*, p. 308.

optimiste dépend simplement de l'état subjectif du moment; finalement que l'identification des contraires, loin de constituer, comme le croit Hegel, un processus au développement spontané, est en réalité un processus qui tend à se détruire lui-même, qui passe du moins abstrait au plus abstrait, et qui aboutit, soit à un éclat de rire lorsqu'il atteint le néant ultime, soit à un sentiment de vertigineuse stupéfaction, lorsqu'il se trouve en présence d'un infini inintelligible » (1). Outre celles-là, James raconte (2) quatre expériences qui se passaient pendant les cinq dernières années de sa vie et que l'on pourraient peut-être considérer mystiques. Trois des cas se ressemblaient en ce que l'expérience venait interrompre quelque situation commune et ne durait pas plus de deux minutes. Elle commençait par une reminiscence indistincte qui était le point de départ d'un processus incapable d'être décrit en mots, mais qui laissait derrière lui le sentiment inoubliable d'une révélation de réalité. La quatrième de ces expériences de révélation concernait une sorte de mélange de rêves. Dans deux nuits successives, des rêves semblaient s'entremêler de telle manière que, quoique le contenu de chacun d'eux restait distinct de celui des autres, il était impossible de dire quel était le dernier rêve. Ils semblaient chacun faire partie d'un système de rêves différent, et la perplexité résultant du fait que les rêves étaient en même temps inséparablement liés les uns aux autres et sans aucun rapport tangible, était telle que James la décrit comme l'expérience la plus intensément singulière de toute sa vie. La confusion de l'esprit et le caractère distinct de ce qui était

(1) *Ibid.*, p. 309.

(2) *Coll. Essays*, p. 504-511.

perçu, James le fait remarquer, sont l'opposé de l'illumination mystique, mais le sentiment d'une pénétration dans un monde plus réel et l'exaltation du sens de relation étaient mystiques au plus haut degré. Ces expériences sont racontées dans un article écrit à peu près six mois avant sa mort (1), intitulé *Une suggestion sur le mysticisme*. La suggestion est celle-ci : l'intuition mystique peut être simplement une extension, soudaine et considérable, du « champ de la conscience » par des causes inconnues (2). S'agit-il vraiment d'une révélation de réalité? James répond que, vu notre incapacité d'expliquer de telles altérations de conscience, l'attitude qu'il convient de prendre est celle de l'esprit sympathique et sans parti pris (3).

Nous avons vu James soutenir qu'il y a des cas où ne pas « être pour » équivaut « être contre ». Doit-on dire ici que ne pas « être contre » équivaut « être pour »? James, en d'autres termes, est-il mystique? Je ne crois pas. Il parle, il est vrai, de son « germe mystique », mais toujours avec des réserves importantes. Ainsi, il écrit à un ami : « Personnellement, je n'ai aucune expérience mystique, mais seulement assez du germe mystique... » (4), et à un critique : « Appelez cela, si vous voulez, mon germe mystique. C'est un germe très répandu » (5). Et encore, dans *Le Pragmatisme* (6), il dit : « Tous, nous portons en nous au moins le germe du mysticisme ». Mais il se dit nettement profane au mysticisme : « Mon tempérament m'inter-

(1) Reproduit comme article XXXIX, *Coll. Essays*.

(2) *Coll. Essays*, p. 500.

(3) *Ibid.*, p. 512-513.

(4) *Extraits*, p. 255 (1904).

(5) *Ibid.*, p. 256-257 (1904).

(6) *Op. cit.*, p. 148.

dit presque toute expérience mystique et je n'en puisse parler que d'après les autres » (1). Et il introduit sa *Suggestion sur le mysticisme* par ces mots : « Il est très probable que ce que je vais dire démontrera clairement aux lecteurs dans l'enceinte du mysticisme, le fait que je n'en suis pas » (2).

On peut résumer l'attitude de James en disant que le mysticisme doit être rejeté en tant que *solution*, mais en tant que *source d'hypothèses* il apporte à la philosophie des suggestions dont il faut tenir compte et qui doivent être éprouvées (comme toute hypothèse) par leurs conséquences. Ainsi, il écrit : « La question doit toujours rester ouverte de savoir si les états mystiques ne seraient pas... des fenêtres donnant sur un monde plus étendu et plus complet... [Les plus hautes manifestations du mysticisme] nous présentent des *hypothèses* » (3). Et encore : « Si les expériences mystiques peuvent avoir des conséquences pratiques [le pragmatisme] les acceptera » (4). Mais quant à séparer l'intuition et la raison, et renoncer à celle-ci pour donner à celle-là l'apanage de la vérité, « passer de la spéculation mystique à la spéculation scientifique équivaut assurément à passer de l'aliénation à la raison » (5). Il envisage les moments d'extase qui s'exprime dans le *credo quia impossibile* comme n'offrant « qu'un refuge mystique au sentiment lorsque la raison est lasse de ses responsabilités intellectuelles » (6). Encore, « la vérité mystique se traduirait mieux en musique qu'en

(1) *L'Exp. relig.*, p. 324.

(2) *Coll. Essays*, p. 500.

(3) *L'Exp. relig.*, p. 362.

(4) *Le Pragm.*, p. 86.

(5) *Vol. de croire*, p. 312.

(6) *Ibid.*, p. 286.

paroles » (1). Comme de l'Un du *Parménide* de Platon, on en peut successivement tout nier et tout affirmer. Et enfin, dans son dernier livre, il écrit : « cette unité d'une nature ineffable n'est pas, à vrai dire, une notion philosophique, car la philosophie est exprimable et explicite, aussi pouvons-nous passer outre » (2). Encore une observation sur l'attitude mystique : en parlant du cas de Marie Alacoque, James dit : « Combien d'autres mystiques auraient péri sans les soins de leurs admirateurs ! » (3) Comme le dit M. Dewey (4), le mysticisme laisse la charge des besoins non-mystiques à d'autres. Faisons remarquer que ces besoins-là ne sont pas sans quelque importance. Mais on pourrait refuser de rapprocher le mysticisme et le sensationnisme qui semble y être impliqué en traitant de perception pure celui-là. Ils s'opposent sans doute en ce sens que le mysticisme est associé avec la religion et a pour but l'union de l'homme avec la Divinité, tandis que le sensationnisme a toujours tendu à une explication mécaniste et matérialiste de l'univers. Cela n'empêche pourtant pas qu'ils se rencontrent dans l'acte même par lequel ils vont essayer de saisir la réalité. Qu'on fasse abstraction des divergences d'interprétation, et l'essentiel de tout état perceptuel, qu'il soit nommé sensation, sentiment ou intuition, reste : les séparations que fait l'intelligence n'existent pas. L'âme est réduite à l'unité : sujet et objet, vivant et inerte, âme et corps, se fondent l'un dans l'autre. Ainsi, la statue ne sera que l'odeur même de la rose, l'individu sera l'univers,

(1) *L'Exp. relig.*, p. 357.

(2) *Intro. à la philo.*, p. 145.

(3) *L'Exp. relig.*, p. 351.

(4) *Influence of Darwinism on Philosophy*, p. 42.

connaître l'objet sera le pénétrer, le *vivre*. N'y a-t-il, après tout, un motif commun à un Plotin, un Eckhart, un Condillac et un Bergson (1)? Mais seul le mysticisme s'oppose à toute intervention de l'entendement dans la connaissance du vrai, puisque le sensualisme admet bien que l'intelligence a un rôle à partir du fondement que lui fournissent les sensations, et la Philosophie Nouvelle va chercher à créer un nouveau genre d'intuition d'où l'intelligence ne sera pas exclue.

Kant a résumé sa double critique de la perception et la conception en déclarant aveugle la perception sans la conception et vide la conception sans la perception (2). On peut résumer la critique de James en disant que rien n'*arrive* dans le monde des concepts (3) tandis que le purement perceptuel ne *signifie* rien. Tandis que le conceptuel reste éternellement immuable, le perceptuel n'est que dans l'instantané. Les moments où ce dernier semble posséder une valeur révélatrice sont d'ailleurs assez rares. M. Le Roy écrit que « l'acte d'intuition pure exige de la pensée une tension inté-

(1) Est-ce là la source de cette « objection ridicule », qu'il y a, au fond de la *Philosophie Nouvelle* une préoccupation de mysticisme? (*Une Philosophie nouvelle*, p. 101). En tout cas, ce n'est pas une objection que formule James lorsqu'il écrit à M. Bergson à propos du bergsonisme : « Le mysticisme ne manquera pas de réclamer son dû, et à juste titre, d'ailleurs. » *Extraits*, p. 296 (1907).

(2) Cité, Dewey, *Influence of Darwinism on Philosophy*, p. 272.

(3) *Philo. de l'expér.*, p. 322. La même idée se trouve exprimée dans *Some Problems of Philosophy*, p. 68 : *Nothing happens in the worlds of logic, mathematics or moral and aesthetic preference.* » Il s'agit évidemment de quatre systèmes conceptuels (le traducteur a bien mis, d'ailleurs, à la page 125 : « Les systèmes conceptuels des mathématiques, de la logique, de l'esthétique et de la morale ») où James constate que rien n'*arrive*, rien ne *se passe*, mais la traduction (*Intro. à la philo.*, p. 85) ne semble avoir aucun rapport à cette idée : « Rien, dans le monde logique ou mathématique, n'est marqué pour une préférence esthétique ou morale. »

rieure si grande qu'il ne peut être que très rare et très fugitif » (1). Porphyre n'eut que deux extases et son maître, Plotin, quatre dans toute sa vie (2). Et même alors, une fois le souvenir fixé, l'expérience traduite en mots et lue par les autres, la raison intervient inévitablement. L'abdication de l'intelligence, ainsi que le *temps* de l'intelligence, ne dure pas.

On voit que j'ai interprété l'*insuperability* de la perception (3), par la « nature irremplaçable » et non pas par le « primat » de la perception. Mais l'interprétation contraire pourrait se trouver confirmée par bien des passages chez James. Citons d'abord le fameux passage dans la *Philosophie de l'expérience* : « Pour ma part, je me suis vu finalement contraint d'*abandonner cette logique*, nettement, carrément, et sans retour » (4); et cet autre : « Je ne... la [c'est-à-dire « cette logique »] rejetterais pas hors des régions les plus profondes de la philosophie, pour lui faire reprendre sa place légitime et honorable dans le monde de la simple pratique humaine, si je n'avais pas subi l'influence [de M. Bergson] » (5); et ce passage déjà cité (6) : « C'est à [la philosophie de M. Bergson]... que je dois d'avoir... renoncer à la méthode intellectualiste et à cette idée, courageusement admise, que la logique fournit une mesure adéquate de ce qui peut être ou ne pas être ». Il suit M. Bergson jusqu'à « distinguer la connaissance « théorique » ou scientifique, de la connaissance « spécula-

(1) *Une Philosophie nouvelle*, p. 34.

(2) Voir Ueberweg, *Histoire de la philosophie* (8^e éd., Berlin, 1894), t. I^{er}, p. 348.

(3) Voir *suprà*, p. 79 (note).

(4) *Op. cit.*, p. 203.

(5) *Ibid.*, p. 205.

(6) *Suprà*, p. 87 (note).

tive » plus profonde à laquelle aspirent la plupart des philosophes » (1). Citons, enfin, un passage de l'*Introduction à la philosophie* : « Mais l'espèce d'existence « éternelle » [que les concepts] possèdent est inférieure à l'existence temporelle, parce qu'elle... manque d'un grand nombre de qualités que la réalité temporelle possède... La réalité sensible, elle, contient et englobe tous ces systèmes idéaux et bien d'autres choses encore » (2). Est-ce donc l'usage en même temps que l'abus des concepts dans le domaine de la philosophie que James veut condamner?

Sur ce point, je me trouve entièrement d'accord avec l'interprétation que donne M. E. Leroux dans son œuvre de grande valeur sur le pragmatisme (3) : « Cette dernière thèse, dit-il, ne nous paraît pas être vraiment celle de James. Notre auteur se trouve entraîné dans une telle direction à la fois par l'influence de M. Bergson, qui venait de dénoncer avec tant d'éclat l'inaptitude de l'intelligence à résoudre les problèmes portant sur la vie, et par cet entraînement de la polémique qui incline tout écrivain à outrer dramatiquement les contrastes ». Ainsi, quand James demande : « en échappant à ce qu'il y avait de trouble et de purement personnel dans la sensation, n'échappons-nous pas aussi

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 239.

(2) *Op. cit.*, p. 125-126. Faut-il voir ici la mise en pratique du renoncement à la logique? Si la réalité sensible contient tous les systèmes conceptuels, elle contient nécessairement toutes leurs erreurs que James a exposées, et bien d'autres encore. De plus, si le fait qu'une chose manque d'un certain nombre de qualités qu'une autre chose possède, prouve la supériorité de cette dernière, il faudrait dire que toutes les choses sont inférieures à toutes les autres puisqu'« il n'existe aucune identité... entre des choses numériquement différentes » (Cité *supra*, p. 84).

(3) *Le Pragmatisme américain et anglais*, Alcan, Paris, 1923, p. 251-252.

à la réalité sensible (1)? ». Il avait déjà écrit que le remaniement de cette réalité est inévitable (2).

De fait, on peut trouver parfois chez James l'expression de la thèse contraire, que la connaissance conceptuelle est *supérieure* à la perceptuelle. « Nous n'avons, écrit-il, aucun organe, aucune faculté pour apprécier l'ordre des impressions simplement données... C'est un ordre avec lequel nous n'avons rien à faire, si ce n'est de nous en éloigner le plus rapidement possible » (3). L'état de conscience où des idées *sur* l'objet se mêlent à l'aperception *de* sa simple présence sensible « constitue un degré supérieur de connaissance » (4). Encore : « on peut sentir que notre monde visible, formé d'objets concrets, baigne pour ainsi dire dans un univers plus vaste, formé d'idées abstraites, qui prêtent à l'univers concret son sens et sa valeur... Aucun trait n'est plus important. dans la constitution de notre esprit, que l'irrésistible influence des idées abstraites » (5). Et, enfin, il ne faut pas se borner « à percer l'épaisseur des particularités à mesure qu'elles viendraient par hasard à nous pleuvoir sur la tête. Les animaux sont obligés de faire ainsi, mais les hommes lèvent plus haut la tête et respirent librement dans l'atmosphère supérieure des concepts » (6).

Mais ce n'est ni dans l'une ni dans l'autre de ces

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 222-223.

(2) *Pragmatism*, p. 255. La traduction (*Le Pragm.*, p. 231) omet le mot *inevitably*.

(3) *Vol. de croire*, p. 137-138.

(4) *Précis*, p. 16.

(5) *L'Exp. relig.*, p. 47-48.

(6) *L'Idée de vérité*, p. 216. Et *Philo. de l'expér.*, p. 207 : « Le pouvoir que nous avons de transformer le chaos informe de notre expérience sensible en une hiérarchie de concepts » est « la faculté qui fait notre principale supériorité sur les animaux. »

thèses extrémistes que l'on peut trouver une expression adéquate de la pensée de James. Pour ce qui concerne le primat de la perception, notons que James abandonne « la logique » *logiquement*. Nous avons vu comment il critique la tentative (intellectualiste) de comprendre certaines données de la vie, notamment celles de l'activité et de la continuité, par les seuls moyens de la logique. Or, cette tentative est vouée à l'échec. C'est donc la logique qui nous dit que la logique est vouée à l'échec. C'est donc la logique qui nous dit que la logique toute seule, à moins qu'on accepte d'abandonner les données de la vie, est insuffisante (1). La logique, la logique d'identité, la logique intellectualiste, qu'abandonne James, se réduit à cet usage de la logique qui nie la possibilité de ce que l'expérience réalise. Il incrimine l'intellectualisme *inadéquat* et il l'identifie avec l'intellectualisme vicieux (2). Notons encore que le chapitre de *l'Introduction à la philosophie* dans lequel il résume sa critique de la connaissance conceptuelle, est intitulé, non pas « *L'usage...* », mais « *L'abus des concepts* » (3). L'attitude de James à l'égard de l'« intellectualisme vicieux », nous l'avons déjà vu est on ne peut plus nette. Puisque ce n'est que dans l'expérience perceptuelle que nous pouvons surprendre certains aspects de la réalité, il est clair qu'on ne doit pas traiter les concepts comme s'ils apportaient un genre supérieur de vérité (4). Ils ne peuvent jamais remplacer exactement la perception; et il ne faut pas, au profit des systèmes « éternels » qu'ils constituent,

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 201.

(2) *Ibid.*, p. 208-210.

(3) *Op. cit.*, chap. V.

(4) *Ibid.*, p. 119.

rejeter toute connaissance des faits particuliers (1). Les concepts ne peuvent équivaloir adéquatement au réel (2). Mais il ne s'ensuit pas que la perception doive éclipser les concepts en philosophie.

La pensée générale de James semble s'exprimer en cette formule : « Perceptions et concepts se pénètrent, s'accouplant et se fécondant les uns les autres; aucun d'eux, pris isolément, ne nous fait connaître complètement la réalité. Nous avons besoin d'eux, ensemble, de même que nous avons besoin de nos deux jambes pour marcher ». Ou encore : « C'est l'agencement et la combinaison de ces deux espèces d'éléments qui vont réellement produire notre connaissance » (3).

Quoi qu'il blâme l'abus des concepts, James leur reconnaît un rôle indispensable, même un triple rôle dans la vie. Ils nous dirigent pratiquement chaque jour; la vie perceptuelle reçoit d'eux une valeur nouvelle; une fois constitués, les systèmes conceptuels possèdent une existence indépendante, une existence aussi réelle que celle du monde sensible (4). Ils sont comme un atlas, une carte géographique (5), ou une sorte de harnais qui nous permet de mieux manier la réalité perceptuelle, selon nos fins. C'est par l'intermédiaire des concepts que nous pouvons passer du réel perceptuel présent au réel perceptuel futur sans nous embarrasser des contextes où il est enchaîné. Grâce au concept nous pouvons diriger notre expérience : nous cherchons ce qui est absent et surpassons ce qui est présent; nous sépa-

(1) *Ibid.*, p. 124.

(2) *Ibid.*, p. 133 (note).

(3) *Ibid.*, p. 66-67, 134.

(4) *Ibid.*, p. 90-91.

(5) *Ibid.*, p. 90 (le mot *map* est traduit « réseau »); *Philo. de l'expér.*, p. 322-323.

rons ce qui est uni et groupons ce qui est disjoint; nous interrogeons le passé et conjecturons le futur (1). Mais il y a là bien plus qu'un simple remaniement de l'expérience perceptuelle. Les concepts fournissent des nouvelles valeurs, de nouveaux buts à notre action, de nouveaux motifs à notre aspiration. Ils sont à la perception ce que sont au toucher la vue et l'ouïe. Ceux-ci servent d'abord, comme dit Spencer, d'organes de toucher à distance, en nous annonçant de loin la présence des objets; mais ils nous ouvrent aussi des mondes indépendants du monde du toucher. De même, dit James, les concepts possèdent leur propre splendeur. Par eux notre vision, notre puissance, tout le prix de la vie, sont accrus dans une proportion incroyable (2). Ce serait donc prendre le mot *réel* dans un sens bien restreint que de prétendre qualifier les concepts d'*irréels* ou de *moins réels* que les perceptions. C'est-à-dire que « les concepts sont aussi réels que les perceptions, car nous ne pouvons vivre un seul instant sans en tenir compte » (3). Il s'agit pour James de deux domaines de réalité coordonnés (4). L'aveugle peut comme le clairvoyant étudier un traité d'optique; les vérités que contient le système des concepts « devraient être reconnues telles, même si le monde sensible venait à disparaître » (5).

Attribuer à James la thèse des disciples de la Philosophie Nouvelle, croire qu'il établit une opposition tranchante entre la perception et la conception, et

(1) *Intro. à la philo.*, p. 79-81; *Philo. de l'expér.*, p. 237, 241; *L'Idée de vérité*, p. 75.

(2) *Intro. à la philo.*, p. 88-89; *Philo. de l'expér.*, p. 208, 322-323.

(3) *Intro. à la philo.*, p. 125.

(4) *L'Idée de vérité*, p. 34 (note).

(5) *Intro. à la philo.*, p. 91.

partant entre la méthode de la philosophie et celle de la science, ce serait ignorer cette autre thèse fondamentale de l'empirisme radical, que perception et concept sont réellement inséparables, voire consubstantiels. Par trois fois James éclaire cette thèse par une comparaison avec ces panoramas circulaires où les objets réels du premier plan, rocher, gazon, figures en cire, etc., ne sauraient se distinguer des objets peints sur la toile de fond. Dans l'un et l'autre cas, les raccords sont également imperceptibles (1). Or, demande James, « Cela pourrait-il advenir si l'objet et l'idée étaient absolument dissemblables par nature ? » (2). Il semble, au contraire, que concepts et perceptions sont composés de la même étoffe, qu'ils sont consubstantiels et sans solution de continuité. Dans le monde où nous vivons, la ligne de démarcation entre concepts et perceptions n'est due qu'à une rétrospection théorique. Les concepts sont sortis, pour ainsi dire, des perceptions et ils s'y replongent constamment (3).

Aussi ne saurait-on se limiter à une thèse exclusive : une paire de ciseaux ne peut couper avec une seule de ses lames. Cette entr'aide, cette solidarité se retrouve entre concept et perception. Ce n'est pas parce que l'on distingue la vie de l'intelligence que l'on se condamne à choisir entre vivre et comprendre. Ce n'est pas parce que l'on ne confond pas la profondeur et l'étendue de la réalité que l'on doit se borner exclusivement à l'un de ses aspects. Faudrait-il absolument opter entre la perception « aveugle » et la conception

(1) *Ibid.*, p. 131-132; *Rad. Emp.*, p. 216-217; *L'Idée de vérité*, p. 75.

(2) *Rad. Emp.*, p. 217.

(3) *Intro. à la philo.*, p. 66, 131-132.

« vide », entre l'immuable et l'insignifiant pour la seule raison que ce ne sont pas des notions identiques? Deux choses existent, chacune a une utilité spéciale, chacune est indispensable : pourquoi comparer leur valeur abstraite? pourquoi les subordonner? Ce serait fausser la pensée de James en lui attribuant une doctrine qui se fonde, soit sur un « primat » de la perception, soit sur un « primat » de la conception. « Ces deux fonctions mentales s'exercent ainsi l'une au profit de l'autre. La perception suscite notre pensée, et la pensée, en revanche, enrichit notre perception : plus nous voyons, plus nous pensons; et plus nous pensons, plus nous sommes à même d'apercevoir des choses dans notre expérience immédiate, plus les détails en deviennent riches de signification » (1). La connaissance s'est développée et se développe sous des influences objectives et des influences subjectives, si entremêlées qu'il est impossible soit de les séparer, soit de les hiérarchiser (2).

On ne saurait mieux conclure et mieux résumer James qu'en citant un passage qu'il a écrit en 1910 (3) : choisir la connaissance conceptuelle comme la seule valable « pour la seule raison qu'elle a été nommée « philosophie », c'est montrer un loyalisme superstitieux à l'égard d'un mot. Mais s'il s'agit de formuler les mérites respectifs, désignons plutôt par philosophie la connaissance plus complète, celle qui est éclairée en même temps par la perception que par la conception ».

(1) *Ibid.*, p. 133.

(2) *Coll. Essays*, p. 466.

(3) *Ibid.*, p. 498.

CHAPITRE IV

LES TERMES DE LA CONNAISSANCE

Sujet et Objet

« A travers l'histoire de la philosophie, le sujet et son objet ont été traités comme des entités absolument séparées; et là-dessus, le fait que l'un est présent à l'autre, ou que l'autre « appréhende » l'un, a revêtu un caractère paradoxal qu'il a fallu, à l'aide de toutes sortes de théories, essayer de faire disparaître. Les théories représentatives ont comblé le vide au moyen d'une « représentation », d'une « image » ou d'un « contenu » mental qui sert d'intermédiaire.

« Les théories de sens commun, en laissant subsister la lacune, ont déclaré notre esprit capable de la franchir par un bond hors de soi-même. Les théories transcendantales l'ont jugée impossible à franchir pour des intelligences bornées, et ont introduit un absolu pour accomplir le saut » (1).

Comment, en effet, ne pas reconnaître un dualisme fondamental dans l'acte de connaissance, puisqu'il s'y trouve réunis deux éléments absolument hétérogènes, l'esprit et la matière? C'est son examen de la signification de cette hétérogénéité absolue, qui sert à William

(1) *L'Idée de vérité*, p. 89; cf. *Rad. Emp.*, p. 52-53.

James de point de départ pour la discussion du rapport entre la chose connue et l'idée qui la connaît, ainsi que de la notion de conscience.

La suggestion de James se fonde sur le fait que la donnée primitive, l'expérience simplement vécue, n'est en soi ni mentale ni matérielle. Pour désigner cette réalité première de nature neutre, que l'on qualifie d'habitude de termes ambigus, tels que *phénomène*, *donné*, *Vorfindung*, James dit *l'expérience pure* (1). Il y a, sinon identité, tout au moins parenté étroite entre la notion de l'expérience pure et celle de la perception pure. Ainsi, dans un article de 1905 (2), il écrit qu'*expérience pure* est le nom qu'il donne au flux immédiat de la vie; que sa pureté est relative, sa pureté, c'est-à-dire la proportion de sensations inexprimées qu'elle contient encore; que sous son aspect de *quelque chose* qui n'est pas encore devenu *telle chose* déterminée, l'expérience pure n'est qu'un autre mot pour désigner le sentiment ou la sensation. L'expérience pure dans le sens littéral n'existe que pour « les enfants nouveau-nés, ou les adultes dans un état à demi comateux par l'effet du sommeil ou de certaines drogues, de coups reçus ou de certaines maladies » (3). Il est évident que cette absence de distinction que nous avons remarqué dans les états de perception pure, se retrouve dans tout cas d'expérience pure. C'est en attribuant une rétroactivité à nos « lois » mentales qu'est établi le dualisme classique qui veut que toute expérience nous par-

(1) *Rad. Emp.*, p. 4, 23, 74, 93-94 (trad. *Philo. de l'expér.*, p. 328-329), 123, etc. Il en parle aussi comme de *l'expérience en général*, *ibid.*, p. 216, 233.

(2) *The Thing and Its Relations*, reproduit dans *Rad. Emp.*, p. 92-122 et *Philo. de l'expér.*, Appendice A.

(3) *Philo. de l'expér.*, p. 328-329.

viennne déjà étiquetée, pour ainsi dire, *spirituelle* ou *matérielle*. Or, nier la notion classique revient à affirmer, assez hardiment, que les attributions sujet et objet, représenté et représentatif, chose et pensée, ne signifient pas une distinction fondamentale ou ontologique.

Sous un autre aspect, la thèse de James semble encore plus radicale. S'il est vrai que les expériences « cognitives » n'ont pas leur marque propre qui les distingue des choses extérieures, quel serait le rôle de la conscience, qui est justement supposée agir à la façon d'un cachet pour nous permettre de distinguer les expériences connaissantes des autres? « La conscience, répond James, telle qu'on l'entend ordinairement, n'existe pas » (1) ; « la conscience, telle qu'on se la représente communément... est une pure chimère (2). » En disant « telle qu'on l'entend ordinairement » ou « telle qu'on se la représente communément », James entend la conscience envisagée soit comme entité, soit comme activité pure, mais en tous cas comme vide de tout contenu propre; quelque chose à la présence de quoi les choses doivent d'être connues, comme elles doivent à la lumière d'être visibles (3).

A l'hypothèse que les idées ne soient pas de nature essentiellement différente des choses, que la conscience ne soit pas une qualité inhérente de l'Etre, possédant une essence propre absolument distincte de l'essence des choses matérielles, — à cette hypothèse s'opposent immédiatement deux objections. Premièrement, comment expliquer l'acte de connaissance par lequel les objets d'une part *sont*, *existent*, avec des qualités propres.

(1) *Rad. Emp.*, p. 232.

(2) *Ibid.*, p. 222-223; cf. p. 2-3.

(3) *Ibid.*, p. 2-3, 206-207, 223.

et d'autre part sont *rapportées* à d'autres objets et *connus*, — sans recours à la notion de conscience qui sera présente seulement dans le second cas? En second lieu, n'y a-t-il pas conscience de la conscience? S'il est vrai que la conscience se connaît directement elle-même, on aurait là, sans chercher plus loin, une réfutation de la thèse de James.

Commençons par examiner cette dernière objection. Si chaque phénomène de cognition contient, à côté du *contenu*, une *conscience du contenu*, il devrait être possible, semble-t-il, en faisant abstraction de tout contenu positif, de parvenir à distinguer et saisir une sorte de résidu qui serait la conscience. Il ne manque pas d'efforts de ce genre de la part des psychologues et des philosophes, mais il faut reconnaître que si la conscience existe, elle est passé maître en jeu de cache-cache. Ainsi, G. E. Moore écrit : « Au moment où nous essayons de fixer l'attention sur la conscience pour voir distinctement *ce qu'elle est*, elle semble disparaître. Il semble qu'il n'y a devant nous qu'un simple vide. Qu'on essaye de saisir par l'introspection la sensation de bleu, et l'on ne voit que le bleu; l'autre élément est comme diaphane. Pourtant, on *peut* le distinguer pourvu qu'on cherche assez attentivement et qu'on sache qu'il y a quelque chose à chercher » (1). — « La conscience (*Bewusstheit*), écrit un philosophe allemand, est inexplicable et ne peut guère être décrite; toutefois, les expériences conscientes ont, toutes, ceci de commun que ce qu'on nomme leur contenu se rapporte particulièrement à un centre qui s'appelle, le *moi*, et ce n'est qu'en vertu de ce rapport que le contenu est donné subjectivement, ou

(1) Article dans *Mind*, vol. XII, N. S., 1903, p. 450. Cité, *Rad. Emp.*, p. 6-7.

apparaît... Tout en étant ainsi la seule base de la distinction entre le contenu conscient et tout être qui pourrait exister sans entrer dans quelque conscience personnelle, la conscience, ou le rapport à un *moi*, résiste à toute explication plus serrée. L'existence de la conscience, bien que ce soit le fait fondamental de la psychologie... ne peut-être ni définie, ni déduite, eu égard à autre chose que lui-même » (1). On pourrait comparer cette conception des faits psychologiques, où la conscience est supposée à même de se connaître elle-même par une sorte de soustraction mentale, au procédé de soustraction physique par lequel la matière colorante (qui répond au contenu) est séparée de l'huile qui la tient en suspension et (qui répond à la conscience), dans le cas des couleurs qui nous servent à la peinture (et qui répondent aux faits psychiques) (2). En effet, cette idée se trouve exprimée chez G. T. Ladd. « Au figuré, écrit-il, la conscience peut-être dit le dissolvant unique et universel dans lequel sont contenus, d'une manière soit obscure soit manifeste, les divers sortes concrètes d'actes et de faits psychiques » (3).

La seconde objection semble donc se ramener à la première. La conscience en soi semble « disparaître » et ne nous présenter « qu'un simple vide »; elle est comme « diaphane », « inexplicable » sinon indescriptible, etc. (4). Mais peu importe, il reste toujours la

(1) Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie* (1888), p. 14, 22. Cité, *Rad. Emp.*, p. 7-8.

(2) *Rad. Emp.*, p. 8-9, 225-226.

(3) *Psychology, Descriptive and Explanatory* (1894), p. 30. Cité *Rad. Emp.*, p. 8 (note 2).

(4) La perception immédiate de laquelle dépend la notion de la conscience comme entité, n'est pas différente, pour James, de certaines sensations ininterrompues, celles surtout qui accompagnent la respiration, qui forment le centre de l'univers de l'individu. « Le

raison d'être de la conscience la disjonction entre la pensée et son objet. Si l'intuition ne nous révèle pas une entité de conscience; toute au moins, dira-t-on, nous révèle-t-elle comme donnée fondamentale le dualisme de la pensée en contraste absolue avec les choses qu'elle accompagne. Est-il nécessaire de préciser que James ne nie pas que la notion de conscience représente une réalité concrète de l'expérience. L'existence concrète des pensées est pour lui un fait incontestable (1); incontestable aussi est le fait que les objets qui composent le contenu de notre expérience sont rapportés à d'autres objets et à un *moi*, qu'ils sont en un mot, *connu* (2). Ce qu'il nie c'est la valeur réelle de ce « tour de passe-passe habituel du rationaliste » (3) : convertir le *nom* d'une réalité concrète en entité pré-existante qui servira à expliquer cette réalité.

Il ne faut y voir, d'ailleurs, aucun artifice voulu; cette « explication », au contraire, semble se prêter à une philosophie affective plutôt qu'à un rationalisme. Ainsi, James, qui était tout près de San Francisco pendant le tremblement de terre désastreux de 1906, constate que l'impression était irrésistible que *le tremblement de terre*, sorte d'entité individualisée, était la

je pense qui, selon Kant, accompagne potentiellement chacun de mes objets, est le *je respire* qui l'accompagne en fait. » *Rad. Emp.*, p. 36-37.

(1) *Ibid.*, p. 3, 37.

(2) *Ibid.*, p. 4, 25, 224-225.

(3) Le traducteur est plus dur pour les rationalistes que l'est James : *the stock rationalist trick* (*Pragmatism*, p 220) est rendu en français par « un de ces artifices dont les rationalistes possèdent un assortiment » (*Le Pragm.*, p. 201). Le texte ne les attribue qu'un seul « trick »; la traduction, donnant au mot *stock* une signification qui ne lui convient pas comme adjectif, en tire un « assortiment ».

Cf. aussi, *Le Pragm.*, p. 238-239; *Mem. and Studies*, p. 400.

cause des secousses, des ébranlements, des fissures, etc. (1). Rationnellement, *le tremblement de terre* est simplement le nom collectif de toutes ces manifestations; leur cause se trouve dans les tensions de l'écorce de la terre. De même, pour James *la conscience* représente une somme de réalités concrètes, et elle n'est aucunement suffisante comme explication du dualisme de l'expérience. Elle pose un problème; elle n'en résout pas.

Précisons la question par un exemple concret. Je perçois une table. La table, qui est évidemment une seule réalité, se trouve en même temps dans mon esprit et dans l'espace. Comment expliquer ce paradoxe? Est-ce que l'esprit fait un petit voyage dans l'espace pour entourer et saisir la table, ou est-ce la table qui se spiritualise en moi?

La réponse de James à ce paradoxe qui a troublé la philosophie de la perception depuis le temps de Démocrite est la simplicité même. Un phénomène peut être en même temps dans l'esprit et dans l'espace « à peu près comme une même particule d'encre peut appartenir simultanément à deux lignes, l'une verticale, l'autre horizontale, pourvu qu'elle soit située à leur intersection » (2). L'expérience en soi, l'expérience pure, n'appartient pas exclusivement au monde physique, ni au monde mental, non plus que la particule d'encre n'appartient exclusivement ni à la ligne verticale, ni à la ligne horizontale.

Nous avons vu le dualisme classique de la connaissance illustré par une analogie avec la peinture. James se sert du même sujet pour illustrer sa propre thèse.

(1) *Mem. and Studies*, p. 213.

(2) *Rad. Emp.*, p. 227; cf. *ibid.*, p. 12; *L'Idée de vérité*, p. 42.

Une couleur peut être de simple marchandise : si elle est dans une boîte chez le marchand de couleurs, parmi des centaines d'autres couleurs. Mais la même couleur peut jouer un tout autre rôle : faisant partie d'un tableau, elle prend une signification « spirituelle », quoi qu'il s'agit toujours de la même matière première (1). Pareillement, dit James, les expériences pures, envisagées dans un certain contexte, jouent le rôle de sujet connaissant, d'état d'esprit, de conscience; et les mêmes expériences, sous un autre aspect, jouent le rôle de l'objet connu, du contenu objectif. Une seule expérience peut être envisagée comme étant simultanément pensée et chose, subjective et objective.

La table sur laquelle j'écris, pour illustrer, peut être envisagée en deux manières. Elle appartient également à deux systèmes : ceux du *moi* et du monde objectif. Je peux l'envisager en tant qu'elle se rapporte à mon histoire personnelle; elle est, de ce point de vue une collection de sensations qui contribuent à composer l'instant présent de ma vie. Or, la table a aussi sa propre histoire comme partie du monde objectif, histoire qui ne dépend nullement de moi, histoire qui aurait existé même si je n'existais pas.

Comment soutenir la thèse dualiste qui veut que le matériel et le spirituel soient absolument hétérogènes ? Chaque moment de notre vie fournit la preuve du contraire. « Prenons, pour fixer nos idées, l'expérience que nous avons à ce moment du local où nous sommes, de ces murailles, de cette table, de ces chaises, de cet espace. Dans cette expérience pleine, concrète et indivisée, telle qu'elle est là, donnée, le monde physique objectif

(1) *Rad. Emp.*, p. 8-9.

et le monde intérieur et personnel de chacun de nous se rencontrent et se fusionnent à leur intersection. Comme chose physique, cette salle a des rapports avec tout le reste du bâtiment.... Elle doit son existence à toute une histoire de financiers, d'architectes, d'ouvriers. Elle pèse sur le sol; elle durera indéfiniment dans le temps; si le feu y éclatait, les chaises et la table qu'elle contient seraient vite réduites en cendres.

« Comme expérience personnelle, au contraire, comme chose « rapportée », connue, consciente, cette salle a de tout autres tenants et aboutissants. Ses antécédents ne sont pas des ouvriers, ce ne sont pas nos pensées respectives de tout à l'heure. Bientôt elle ne figurera que comme un fait fugitif dans nos biographies, associé à d'agréables souvenirs. Comme expérience psychique, elle n'a aucun poids, son ameublement n'est pas combustible. Elle n'exerce de force physique que sur nos seuls cerveaux... tandis que la salle physique est en rapport d'influence physique avec tout le reste du monde....

« C'est absolument une même étoffe qui figure simultanément, selon le contexte que l'on considère, comme fait matériel et physique, ou comme fait de conscience intime » (1).

Examinons de plus près la signification de cette thèse à l'égard des théories réalistes et idéalistes de la connaissance. Pour l'idéaliste le système de l'*ego* est fondamental; ce n'est qu'en termes de l'*ego* qu'on aura l'explication de quoi que ce soit. Pour lui la notion de James d'une expérience pure ne sera qu'un effort inutile pour éviter d'avouer que ce qui « existe » n'est rien

(1) *Ibid.*, p. 227-229; cf. p. 11-15, 123-124, 230-231.

autre que la somme des expériences des êtres pensants; en dehors de la pensée, dans le sens le plus large du mot, il n'y a rien. A l'autre pôle se trouve le réaliste, qui se fonde, au contraire, sur la réalité du monde objectif. Pour lui l'expérience pure sera la manifestation des « choses » existantes.

L'expérience pure est-elle donc une émanation de la pensée ou du monde objectif? Se poser cette question c'est retomber dans le dilemme, qui, dans toute l'histoire de la philosophie et encore de nos jours, a divisé la philosophie en deux camps hostiles. Le fait même de cette division en apparence irréconciliable, n'est-ce pas une indication du besoin d'un point de départ plus radical? Dans le *Philèbe* de Platon, la sagesse et le plaisir se disent tous deux le souverain bien; mais, à cause de l'insuffisance de l'un et de l'autre, ils se voient contraints de reconnaître la priorité d'un bien plus compréhensif. De la même manière est-ce que James offre la notion de l'expérience pure comme point de départ d'une théorie de la connaissance qui ne négligera ni les aspects objectifs ni les aspects subjectifs. C'est là l'importance de l'idée de l'expérience pure.

L'expérience pure est une « étoffe qu'on ne peut définir comme telle, mais seulement éprouver » (1). Cette expression marque un effort pour éviter *the psychologist's fallacy*, pour éviter d'ajouter comme déjà inclus dans l'expérience primitive, ce que nous y pensons trouver plus tard. Ceci est tellement vrai que James s'est repenti de s'être servi du mot *étoffe*. Il ne faut pas y chercher une matière première de l'univers; si James parle d'une étoffe de l'expérience pure, c'est pour faci-

(1) *Rad. Emp.*, p. 233.

liter l'expression de sa pensée. Il n'y a pas d'étoffe *générale* dont se composera toute l'expérience; il y a autant d'étoffes qu'il y a d'expériences qui se distinguent les unes des autres. En un mot, nous retrouvons ici l'hypothèse fondamentale de James; savoir : l'expérience immédiate n'est ni subjective ni objective. Ou plutôt elle est subjective *et* objective, et encore plus : « Le *donné* surpasse l'expliqué » (1).

Sur cette « neutralité » de l'expérience pure, nous avons vu l'argument tiré de l'examen de la genèse de la connaissance. En dernière analyse, l'acceptation de l'hypothèse dépendra sans doute de l'acceptation de la théorie de la connaissance qui se fonde sur elle. Mais l'on pourrait ajouter quelques autres aspects de la connaissance qui semblent confirmer le point de vue de James.

Il existe certaines ambiguïtés de l'expérience, bien mystérieuses si l'on part de l'hypothèse que l'expérience nous arrive étiquetée une fois pour toutes *subjective* ou *objective*. Elles ne sont que naturelles s'il s'agit d'une classification ultérieure qui dépend de nos besoins pratiques. Il en est ainsi en ce qui concerne les attributs de valeur et de satisfaction, la position des qualités premières et secondes, et des controverses psychologiques sur les émotions.

La beauté que nous sentons en face d'un chef-d'œuvre, réside-t-elle dans l'objet ou dans notre esprit? Le précieux du diamant, se trouve-t-il dans la pierre ou dans notre jugement? Est-ce la chaleur qui est agréable, ou est-ce la sensation de la chaleur? La réponse est malaisée. Pour les qualités des choses, le sens commun,

(1) *Intro. à la philo.*, p. 171-172.

et nous tous dans la vie pratique, attribuons à la chaleur, au son, à la lumière, une objectivité complète. Or, la science, depuis Descartes et Galilée, ne reconnaît dans les choses en tant que réalité objective, que leurs formes, leurs masses et leurs mouvements. L'idéaliste subjectif va plus loin et ne doue d'objectivité complète que la chose en soi ou « noumène ». Et si l'on croit trouver une expérience intrinsèquement et exclusivement mentale dans les sentiments affectifs, il y a la théorie de James et de Lange qui fait des émotions des sommes de sensations viscérales et musculaires. Et du fait que cette théorie se trouve encore aujourd'hui un centre de controverse, il est évidemment insoutenable de citer les expériences affectives comme exemple d'une expérience qui nous parvient clairement et exclusivement subjective. Combien plus claires sont ces faits si l'on part de la thèse de James; savoir : la subjectivité et l'objectivité ne sont pas données dans l'expérience immédiate; elles résultent d'une classification ultérieure inspirée de visées pratiques et temporaires. On voit alors que nous nous laissons bercer dans le vague lorsqu'il s'agit d'attributs de valeur parce qu'il n'y a pas de besoin pratique qui nous force à une classification stricte (1). Les différentes classifications des qualités secondes données par le sens commun et par la science s'expliquent par ce fait qu'elles se fondent sur des besoins différents. Ajoutons qu'en se détachant de la philosophie pour s'inscrire dans les rangs des sciences, la psychologie s'est donnée le but d'éliminer autant que possible le subjectif, puisqu'il n'y a que l'objectif qui se prête à la mesure, et c'est à cause de ce nouveau but

(1) *Rad. Emp.*, p. 141-148, 217-221.

que les théories « matérialistes » (dont celle de James et de Lange est un exemple) ont surgi dans la psychologie.

Laissons ces expériences sur la subjectivité ou l'objectivité desquelles l'on ne s'accorde pas après-coup, et examinons l'expérience dont le caractère ne fait de doute pour personne. Imaginons un feu qui éclate dans une maison et dont l'habitant ne prend connaissance qu'en étant réveillé par une sensation de chaleur intense. Voilà, au moins, une expérience dont personne ne niera l'objectivité. Mais, est-ce que cette qualité d'objectivité se trouve dans l'expérience immédiate, dans le moment même où a été vécu l'expérience? Supposons encore que la personne, une fois réveillée, soit tout de suite retombée en état d'inconscience. Elle ne se rappellera plus tard qu'une sensation désagréable de chaleur. Cette sensation a-t-elle été provoquée par un feu réel? n'était-ce pas un résultat d'une crise de fièvre au cours de la nuit? ou peut-être encore, n'était-ce pas un mauvais rêve? En effet, sans pousser au delà de l'expérience pure, on ne saurait dire s'il s'agit d'un sentiment physique ou d'un sentiment mental. Or, il y aura des conséquences définies qui nous permettront de classer plus tard cette expérience. Si l'expérience subséquente révèle des brûlures, on attribuera à un feu réel la première sensation; qu'en se réveillant, tout se trouve dans un état normal à l'exception d'un corps fatigué et une soif dévorante, et l'on mettra la sensation de chaleur sur le compte d'une fièvre; et si, enfin, l'on se réveille le matin comme d'habitude, sans aucune indication pour expliquer le souvenir, on se dira qu'on a rêvé. « L'étoffe » de l'expérience fait double emploi, le physique et le psychique se confondent.

Il ne s'agit pas du tout, répétons-le, de nier la différence fondamentale entre les deux systèmes auxquels est assignée l'expérience pure, ni la nécessité de cette division. Mais le point capital c'est de reconnaître que c'est *nous* qui assignons l'expérience à l'une ou l'autre de ces sphères de réalité, que nous le faisons d'une manière rétrospective et pour des raisons pratiques et définies.

Or, si la division de l'expérience en mental et matériel est œuvre de l'intelligence humaine, qui cherche partout l'unité, on s'attend bien à ce qu'elle s'efforce de rendre à l'expérience son unité primordiale. Aussi, pour y parvenir, le réaliste va chercher à montrer que l'un c'est le réel, dont l'idéal n'est qu'un attribut; tandis que l'idéaliste, au contraire, ne verra dans le réel qu'une phase de l'idéal. Si, avec le pragmatisme, on place sur le même plan le mental et le matériel, rien de plus naturel que cette lutte entre les deux thèses « cannibales » soit sans trêve et sans fin. Au mot d'un Leibniz : « le corps même est esprit », répond celui d'un Watson : « la vie mentale est une fiction » (1). Comment ne pas conclure qu'il y a une partie de vérité dans l'une et l'autre de ces thèses opposées, et que ni l'une ni l'autre n'est assez large pour renfermer toute la vérité? Ajoutons que toutes deux, prises dans un sens absolu, se trouvent contraires au sens commun,

(1) *Behaviorism*, p. 180; et plus loin (p. 191) : « La pensée n'est rien, en bref, que l'acte de parler à soi-même. » Un bel exemple du caractère irréconciliable des deux écoles se trouve chez le matérialiste, Büchner : « Quand [Schultze] soulève la question d'après lui sans réponse possible, d'où le matérialiste connaît-il donc la matière? il sera bien permis de lui répondre par cette autre question : d'où le spiritualiste connaît-il donc l'esprit? » *Nature et science* (trad. Lauth, Paris, 1886), p. 209.

que l'acceptation de l'une ou l'autre, en ce sens qu'elle servira de guide à notre vie pratique, nécessiterait un bouleversement inimaginable dans la vie mentale de l'homme. Si, enfin, la philosophie est reconnue, non pas à ce que le philosophe professe ou écrit, mais à ce qui lui sert ordinairement dans la vie — et c'est là une conclusion inévitable du pragmatisme, — l'on trouvera bien peu de philosophes réalistes ou idéalistes.

C'est de la base d'une expérience pure, c'est-à-dire de tout ce qui apparaît, en tant qu'immédiate et neutre, que James bâtit sa classification de la connaissance à propos du rapport entre sujet et objet. Puisque, suivant James, le mental et le matériel ne sont pas foncièrement hétérogènes dès l'origine, l'abîme qui les sépare, que chaque acte de connaissance traverse sans peine, et où se sont perdus tant de philosophes après des efforts éperdus pour s'échapper par quelque saut périlleux, — cet « abîme » peut être traversé sans sortir de la trame de l'expérience même et sans invoquer quoi que ce soit de transcendant. La connaissance est une « sorte spéciale de rapport que les expériences pures peuvent avoir les unes aux autres. Le rapport lui-même fait partie de l'expérience pure; le « départ » devient sujet connaissant, le « terminus » devient objet connu » (1). Les expériences « *se connaissent l'une l'autre*, ou plutôt il y en a qui connaissent les autres » (2). Ou encore, « certaines expériences peuvent mener les unes aux autres par des expériences intermédiaires nettement caractérisées, de telle sorte que les unes se

(1) *Rad. Emp.*, p. 4.

(2) *Ibid.*, p. 231.

trouvent jouer le rôle de choses connues, les autres celui de sujets connaissants » (1).

Il existe, pour James, trois types de rapport entre le sujet et l'objet, et il offre, par conséquent, une triple classification de la connaissance. En premier lieu, sujet et objet peuvent être la même expérience assignée à deux contextes différents. Il s'agit ici de la connaissance perceptuelle et nous n'y insisterons pas puisque les exemples déjà donnés dans ce chapitre, ceux de la table et de la salle, sont de cette catégorie. Dans ce type de connaissance, l'esprit possède la « représentation familière » directe d'un objet. Les fragments d'expérience existent d'abord comme *données* irréductibles, puis chaque *donnée* peut figurer en tant qu'objet connu, et en tant que connaissance de l'objet, suivant les deux sortes de contextes dans lesquels elle est insérée. En somme, l'expérience perceptuelle fait partie du *moi* en tant que composant de ce *moi* à un certain moment de son histoire; en tant qu'objet, ayant son existence propre indépendante de nos perceptions particulières, l'expérience fait partie du monde objectif (2).

Dans les autres types de la connaissance, il s'agit d'un objet qui n'est pas immédiatement donné. Les expériences, au lieu de représenter des objets situés en dehors de la conscience, se représentent l'une l'autre, dans la connaissance conceptuelle. Dans le deuxième type, sujet et objet sont deux portions d'expérience réelle, dont le premier aboutit au second à travers le

(1) *Ibid.*, p. 232.

(2) *L'Idée de vérité*, p. 90, 110. Un autre exemple de ce type de connaissance, la perception d'une feuille de papier, se trouve *ibid.*, p. 40-43.

tissu de l'expérience, sans interruptions et sans à-coup; non seulement il y a aboutissement, mais encore, sentiment d'aboutir. C'est là le type de la connaissance conceptuelle achevée. Connaître un objet signifie ici s'y acheminer à travers un contexte que fournit l'expérience (1). Ma connaissance, par exemple, de l'emplacement de la Sorbonne, me permet de prendre le train de banlieue jusqu'à la gare Saint-Lazare, de monter ensuite en omnibus, descendre à la place de la Sorbonne, et de parvenir ainsi en vue de l'Université (2). Il y a une procession d'éléments mentaux associés les uns aux autres, et une suite de conséquences motrices qui conduisent en présence de l'objet connu. Dire que l'idée d'un chien connaît le chien réel, c'est dire que le concept est capable de nous guider au corps velu qui saute et aboie, — ce qui est, au moins pour le sens commun, le chien réel (3). En disant que nous, assis ici, connaissons les tigres de l'Inde, nous voulons dire que la pensée, suivie jusqu'au bout, nous dirigerait en présence même des tigres (4). C'est la saveur de la bière à laquelle aboutit l'idée que derrière une certaine porte on trouvera une certaine salle où on pourra étancher sa soif. De même pour les idées qui portent sur des réalités telle que la relation abstraite existante entre les côtés et l'hypoténuse d'un triangle. « Si la pensée d'une telle relation le mène à tirer des lignes auxiliaires et à comparer les figures qu'elles forment, il peut à la fin, percevant une égalité après une autre, voir la relation

(1) *Ibid.*, p. 40. Pour le type II, voir surtout ce premier chapitre de *L'Idée de vérité* et *Rad. Emp.*, p. 52-61.

(2) Cf. *L'Idée de vérité*, p. 90-92.

(3) *Ibid.*, p. 111.

(4) *Ibid.*, p. 38-39.

à laquelle il pense, par une vision tout aussi particulière et aussi directe que l'était la saveur de la bière. Si c'est ce qui arrive, il appelle vraie cette idée aussi. Son idée l'a, dans chaque cas, mis en contact plus étroit avec une réalité, qu'il a, dans le moment, sentie comme vérifiant précisément cette idée » (1).

Cette notion du dynamisme de la connaissance qu'expriment des mots tels que *diriger*, *conduire*, *aboutir*, *acheminer*, et *guider*, est d'une telle importance, qu'il vaut bien la peine de l'examiner attentivement. L'expérience connaissante n'est pas *seulement* le point de départ de l'enchaînement de pensées et d'actions qui la suivent. Outre cette sorte d'élan qui est pour James sa qualité proprement cognitive, elle a un contenu substantif. Les psychologues ne s'accordent pas ici. Ceux qui n'admettent pas l'introspection nous diront peut-être que ce contenu est une légère contraction des muscles de la gorge, une vocalisation naissante, mais, en général, la psychologie classe sous le mot *image* mentale la qualité substantive de l'idée. L'image peut prendre des formes diverses; elle peut se présenter sous forme de lettres, de tableau mental, de son, etc. Est-ce sur la suffisance de l'image mentale, de la partie substantive et statique de l'idée, qu'on pourrait se fonder, pour définir et pour évaluer les actes de connaissance? C'est là ce que James nomme la théorie de la copie : *cognitio fit per assimilationem cogniti et cognoscentis* (2). Il avait déjà dit, dans son *Précis de psychologie*, qu'« il n'importe en aucune manière, pour avancer la connaissance d'un sujet donné, que nous le pensions avec des mots ou avec des images visuelles ou

(1) *Ibid.*, p. 206-207.

(2) *Ibid.*, p. 67.

autres » (1). Il est évident qu'une image qui se compose des lettres *t, a, b, l, e* ne sera ni plus ni moins vraie qu'une image visuelle d'une table verte aux pieds noirs, que l'image de Jules César assis n'est en soi plus digne d'être qualifiée de connaissance que celle de César en marche. La recherche classique de Francis Galton (2) doit bien nous mettre en garde en ce qui concerne l'importance de l'image à cet égard. En effet, ce qui est peut-être le fait le plus frappant de toute l'étude, c'est que la grande majorité des savants auxquels Galton s'est adressé, ont déclaré ne reconnaître chez eux aucune espèce d'image mentale (3).

James laisse une place un peu vague dans sa théorie de la connaissance, pour cette fonction qu'auraient les images de « copier » la réalité. « Lorsqu'elles sont vraies, nos idées des choses sensibles reproduisent ces dernières, en effet » (4). Ainsi, en pensant à une horloge, on aura bien une copie ou reproduction du cadran. Or, ajoute James, il est difficile de concevoir comment nos idées pourront copier des réalités plus compliquées. L'idée que nous aurons du « mouvement d'horlogerie », pour reprendre le même exemple, n'est plus une copie, au moins pour la plupart d'entre nous. Il semble, parfois, que James accepte, comme une des formes de connaissance, que l'idée copie simplement une réalité, mais, en tous cas, ce n'est certainement pas là que se trouve pour lui l'essence de la connaissance et de la vérité (5).

(1) *Op. cit.*, p. 217.

(2) *Inquiries into Human Faculties* (1883), sect. sur *Mental Imagery*, p. 83-114.

(3) *Ibid.*, p. 85.

(4) *Le Pragm.*, p. 183. Voir *L'Idée de vérité*, p. 70-71.

(5) Citons cette phrase : « Non ! il s'en faut que l'essentiel soit de copier la réalité, bien que ce soit l'une des manières les plus importantes de s'accorder avec elle. » *Le Pragm.*, p. 195.

Or, en niant l'efficacité de l'image, il semble que le rapport entre sujet et objet apparaisse de plus en plus mystérieux. Quelle connection possible existe-t-il entre idée et chose si ce n'est que celle-ci se trouve contenue, sous forme d'image, dans celle-là? Que le sujet connaissant *A*, et l'objet connu, *B*, soient deux expériences distinctes et séparées, et l'intellectualiste se plaît à ne pas comprendre comment *A* et *B* peuvent se trouver en rapport. *A* n'est pas *B*. Pour qu'ils soient en rapport l'un avec l'autre, il faut qu'un lien, *C*, existe aussi, qui soit une entité distincte des autres; or, comme telle, *C* n'est ni *A* ni *B*, et il faudra chercher *D* et *E* pour lier *A* à *C* et *C* à *B*, etc. Les intermédiaires ne font qu'éloigner le sujet de l'objet au lieu de les unir, et ils se multiplient à l'infini.

Nous avons déjà vu, dans le chapitre précédent, les résultats auxquels ont abouti ces raisonnements à travers la philosophie. Bradley insiste encore avec Zénon que « rien de parfaitement réel ne se meut » (1). Mais pour James comme pour M. Bergson, les fonctions de notre vie active échappent aux moules statiques de nos concepts. Est-il impossible que le présent, n'étant que présent, s'oriente vers le futur? Est-il impossible qu'un mouvement puisse avoir une direction même avant d'avoir abouti? Il semble bien que d'un point de vue strictement intellectualiste, on ne peut pas accepter ces réalités sans faire intervenir un Absolu, ou quelque autre *deus ex machina* qui les servira de garantie. Or, la connaissance aussi est une fonction de notre vie active; que l'on se fie exclusivement à l'entendement et lui aussi nous présente toute sorte de

(1) Voir Dewey, *Reconstruction of Philosophy*, p. 107.

difficultés et de paradoxes. Platon, dans le *Ménon*, admet ainsi comme valide ce raisonnement : l'on ne peut pas chercher à apprendre ce que l'on ignore, puisqu'il ne saurait pas ce qu'il cherche. D'où il conclue que l'âme immortelle a déjà eu connaissance de tout ce que nous essayons d'apprendre, qu'apprendre c'est se souvenir.

Pour James, au contraire, chaque acte de connaissance contient de l'imprévu, puisqu'il marque la réalisation d'une tendance, tendance qui reste indéfinissable tant que l'acte n'aurait pas atteint l'objet visé, mais qui était néanmoins présent dès le commencement de l'acte. Cette tendance, cette orientation qui accompagne la pensée dynamique, James en parle souvent comme la frange, le halo, la pénombre..., qui accompagne la pensée. Ainsi, dans un article de 1884, il écrit que les pensées, en se développant, aboutissent à des perceptions; et il explique que « par » « se développer », il faut entendre obéir à leurs tendances, suivre les suggestions naissantes en elle, avancer dans la direction qu'elles semblent indiquer, éclaircir la pénombre, rendre distinct le halo, débrouiller la frange qui en partie les constitue » (1). Et dans son *Précis de psychologie* : « Dire que la conscience ne contient que [des images à arêtes vives] revient à dire qu'une rivière ne contient que des seaux d'eau, ou tels autres volumes d'eau coulés et moulés dans leurs récipients, godets, litres ou tonneaux. Mettons, si vous y tenez, tous ces seaux et ces récipients dans la rivière : reste à côté d'eux l'eau libre où ils plongent, et qui continue à couler entre eux... Toute la signification, toute la valeur de l'image est

(1) *L'Idée de vérité*, p. 29.

dans ce halo, cette pénombre qui l'entoure et l'escorte » (1).

Ces deux notions de « frange » et d'orientation n'indiquent qu'un seul fait : le dynamisme de la connaissance. « Nous vivons, pour ainsi dire, sur la crête d'une vague montante, et l'impression que nous avons de tomber en avant dans une direction déterminée est tout ce que nous savons de notre route future » (2). L'esprit purement intellectualiste ne pourra pas accepter la description de James du rapport dynamique entre le sujet connaissant et l'objet connu. Il lui semblera contradictoire que l'objet ne soit ni absent du sujet ni présent, comme il lui semble contradictoire qu'une flèche ne soit ici ni là, à un moment donné, et qu'un homme peut ignorer quelque chose et chercher à le connaître. Or, ce sentiment de transition suivie, tout rebelle qu'il soit à l'analyse de l'entendement est pour James à la base de la connaissance d'une perception par une idée. « Toutes les fois que certains intermédiaires sont donnés tel que, à mesure qu'ils se développent vers leur aboutissement, on a de point en point, l'expérience d'une direction suivie, et finalement d'un processus accompli, le résultat est que leur point de départ devient par là même un sujet connaissant, et leur point d'arrivée un objet visé ou connu » (3). La perception est présente dès le commencement de l'acte

(1) *Op. cit.*, p. 214. Sur cette notion de « frange » de la pensée, voir *ibid.*, p. 241; *Philo. de l'expér.*, p. 272-273; *Rad. Emp.*, p. 237; *Causeries pédagogiques*, p. 22.

(2) *L'Idée de vérité*, p. 101. Et *ibid.*, p. 185 : « En règle générale, nos actes de connaissance sont simplement des processus mentaux dont l'équilibre est rompu et qui se meuvent vers des points d'aboutissement réels. »

(3) *Ibid.*, p. 92-93.

en tant que prolongement final existant dans une certaine direction et où l'idée pourrait conduire, quoi qu'elle soit, à proprement parler, au delà de la conscience directe jusqu'au moment où l'acte de connaissance aboutit à la réalité. L'idée connaît l'objet toutes les fois qu'elle y conduit sans à-coup (1). L'idée *indique* son objet par l'intermédiaire d'une chaîne d'expériences intercurrentes (2). Si la traduction statique, l'instantané ou la coupe verticale, ne révèle pas dans l'idée connaissante le mouvement, la direction, le dynamisme, qui en est inséparable et qui la relie virtuellement à son objet, tant pis pour la traduction statique : elle ne suffira jamais à la compréhension de l'acte de connaissance.

Revenons maintenant, pour la résumer, à la deuxième catégorie de connaissance. Sujet connaissant et objet connu font partie d'un *moi*; ils sont séparés et en même temps reliés par des expériences intermédiaires, se développant par un mouvement continu, et s'achevant lorsqu'est atteint la perception sensible, qui est présente, mais d'une manière implicite seulement, à l'idée qui marque le point de départ de l'acte de connaissance. Telle est la connaissance conceptuelle au sens complet.

Or, il est évident que dans la plus grande partie de notre savoir ce processus n'existe que virtuellement. « Continuer à penser sans arrêt est, quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, ce qui, pratiquement, remplace pour nous la connaissance au sens complet du terme » (3). Ce qui nous mène au troisième type, où le connu est

(1) *Ibid.* p. 122.

(2) *Ibid.*, p. 114.

(3) *Ibid.*, p. 101. Cf. *Rad. Emp.*, p. 69.

l'expérience *possible* à laquelle les expériences transitives aboutiraient si elles étaient suffisamment prolongées. C'est-à-dire qu'une idée « connaît » son objet sans aboutir directement à une perception réelle si elle nous prépare à une perception simplement possible, ou si, exprimée, elle suggérerait aux autres des perceptions possibles que celui qui parle ne peut partager (1). « Le type 3, écrit James, peut toujours formellement et hypothétiquement se ramener au type 2 » (2).

On pourrait demander, à ce point, si, les transitions et les achèvements, qui sont pour James l'essence de la fonction de connaissance, ne s'accomplissant que par exception, l'on ne ferait pas mieux d'accepter la notion classique que la connaissance est antérieure à ces expériences médiatrices et conclusives, et que celles-ci *dépendent* de la connaissance plutôt qu'elles ne la composent. James répond en posant une question « pragmatique » : « Quels en [c'est-à-dire de la transcendance de la connaissance] seraient pour *nous* les résultats pratiques, si elle était vraie? » Et force est de conclure : « Elle ne pourrait avoir comme résultat que de nous diriger, d'orienter nos espérances et nos tendances pratiques dans la bonne voie... la voie qui nous conduit dans le voisinage le plus proche de l'objet » (3). Or, cette fonction réside déjà dans la possibilité de suivre jusqu'au bout les tendances qui font partie de l'idée originelle. Du fait que l'on ne mène pas d'habitude le processus jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'objet perceptuel, il n'est pas nécessaire de conclure que la

(1) *L'Idée de vérité*, p. 74.

(2) *Ibid.*, p. 90.

(3) *Ibid.*, p. 102-103.

vraie explication se trouve au delà de ce processus. Le troisième type de connaissance joue par rapport au deuxième à peu près le rôle que joue le crédit par rapport à l'argent comptant dans les affaires. La plupart des affaires sont négociées à crédit; n'empêche que c'est la possibilité de régler ensuite qui est à la base des négociations honnêtes.

Il y a, toutefois, le même danger à confondre la connaissance vérifiée avec la connaissance qui n'est pas vérifiée, qu'il y a à confondre sa garantie avec le crédit. L'on ne doit pas prendre l'étiquette pour le contenu. C'est de la rétroactivité de la vérification perceptuelle que dépend la valeur de cette troisième classe de connaissance. Promettre et tenir sont deux; de même, virtualité et acte sont deux. Quant Platon précise dans le *Ménon* que l'homme ignorant à des opinions vraies sur les choses qu'il ignore, le fait est beaucoup moins paradoxal si on ajoute qu'il ne les a que virtuellement, — de la même manière un gland peut être dit un chêne. « Une pierre dans un champ, écrit James, peut, disons-nous, « convenir à » un trou dans un autre champ. Mais ce rapport de « convenance », tant que personne n'emporte la pierre et ne la jette dans le trou, n'est qu'un nom pour désigner le fait qu'un tel fait peut se produire » (1). M. Dewey, en critiquant le critérium intellectualiste de la vérité chez M. Bradley, donne l'exemple d'un homme que l'on empêche de se noyer. « C'est un homme sauvé, dit un spectateur. » A quoi un autre lui répond : « Oui, mais c'était toujours un homme sauvé; le processus de sauvetage en donne l'évidence, mais il ne le constitue pas. » Si tout le monde

(1) *Ibid.*, p. 39 (note).

acceptait le même point de vue et négligerait le simple processus, « l'homme sauvé » serait un homme noyé (1).

Cependant, il est évident que la vie est constituée de façon à rendre inutile, et dans certains cas impossible l'achèvement jusqu'à la perception, de toute connaissance conceptuelle. Pour la plupart il faut nous contenter d'accepter un « manque de conflit » comme substitut pour la vérification actuelle. Là où rien ne nous dit « non », et il n'y a pas en vue de vérités contraires, il est souvent préférable de se passer de la vérification. Ainsi, nous ne demandons pas à vérifier par un examen du mécanisme, que l'objet qui a l'air d'une horloge est bien une horloge; nous admettons l'existence du Japon sans l'avoir vu, etc. (2). Outre ces cas où nous ne nous donnons pas la peine de vérifier perceptuellement l'idée connaissante, il y en a d'autres où la vérification directe est impossible; telles, par exemple, sont les idées sur le passé, sur les choses imperceptibles de la science et sur les réalités extra-subjectives. Nos concepts de Jules César, de la molécule, du mal au dent de notre voisin, ne permettent pas de vérification directe et perceptuelle. Cependant, l'idée connaissante et l'objet connu auront tous deux des conséquences particulières, et ici la connaissance actuelle, comme opposée à la virtuelle, consisterait dans le processus par lequel l'idée connaissante s'achève aux *effets* aussi près que possible du concept connu. Quand j'affirme que César existait, il m'est impossible de remonter le cours du temps pour prouver que mon idée est vraie. Mais César écrivit un manuscrit dont une réimpression

(1) *Influence of Darwinism*, p. 143.

(2) *Le Pragm.*, p. 189-190.

existe, et c'est par l'enchaînement harmonieux de mon concept avec des conséquences telles que celle-là, que la vérification se produit. De même, quand la science nous demande de nous représenter la force du gaz et de l'électricité comme due au bombardement moléculaire, la valeur de l'explication dépende de l'enchaînement harmonieux des effets de ce concept avec nos perceptions réelles. « Quand la servante dit que *le chat* vient de casser une tasse [sans qu'elle ait vu se passer l'accident], elle nous fait concevoir ce bris par moyen d'une explication causale » (1). Et James classe ces explications scientifiques sous le type simple du « chat nécessaire ». Nous n'aurons jamais non plus la perception directe du mal aux dents de notre voisin, mais nous pouvons voir le gonflement de sa joue et entendre ses plaintes; nous pouvons aussi l'accompagner au dentiste et voir la dent arrachée (2).

Laissons pour le chapitre sur la valeur de la connaissance l'examen des implications de cette description de la connaissance conceptuelle comme une fonction dynamique. Pour résumer, James vise une classification de la connaissance où seraient compris les types perceptuels et conceptuels, et qui éviterait la nécessité de sortir de la trame de l'expérience humaine. Cette tentative d'exprimer la connaissance en termes de l'expérience, le mène à abandonner la notion de la conscience en tant que coloration ou support existentiels de certaines données, — exactement, d'ailleurs, comme la philosophie avait abandonné antérieurement la notion de la matière comme support des attributs et des

(1) *Intro. à la philo.*, p. 82.

(2) Voir *L'Idée de vérité*, p. 99-103, 193-196; *Intro. à la philo.*, p. 82-84.

qualités de l'expérience sensible. La connaissance est pour James un continuum qui ne sort pas de l'expérience, et le rapport entre le sujet et l'objet peut être ainsi décrit :

« Ou bien le sujet et l'objet sont :

1^o Un même fragment d'expérience figurant dans deux contextes différents; ou bien ils sont ;

2^o Deux fragments d'expérience *réelle* appartenant au même sujet, se rejoignant par des voies d'expérience nettement définies; ou encore ;

3^o L'objet connu est une expérience *possible* de ce sujet ou d'un autre, à laquelle conduiraient les voies de jonction dont je viens de parler, si elles étaient suffisamment prolongées » (1).

(1) *L'Idée de vérité*, p. 89-90; cf. *Rad. Emp.*, p. 53.

CHAPITRE V

LES TERMES DE LA CONNAISSANCE (*suite*)

Le Moi et le Non-Moi

On se trouve un peu déçu que James n'ait poussé plus loin son explication des deux systèmes dans lesquels les expériences pures peuvent chacune jouer un rôle. L'expérience se range, nous dit-il, tantôt comme événement dans l'histoire du *moi*, tantôt comme composante du monde physique. Il nous faudra examiner ici, suivant les implications ainsi que les indications de notre auteur, ce que sont ces deux systèmes et quel est leur rôle dans la connaissance.

En ce qui concerne le *moi*, précisons d'abord qu'il faut en distinguer deux sens, dont la confusion est assez commune et assez dangereuse. Le mot sert à indiquer une partie, et effectivement la partie la plus importante pour nous, de l'univers *connu*. Le *moi* peut donc être l'objet de la pensée. On le distingue en ce sens en le qualifiant d'*empirique*. Mais le *moi* est en même temps et c'est surtout cet aspect qui nous intéresse du point de vue théorie de la connaissance, le sujet *connaisseur* : l'*ego*, le *pur ego*, ou le *je*. C'est le *je* qui a conscience du moi, et c'est le *je* qui reste toujours pareil à lui-même à travers tous les changements qu'apporte le temps au *moi*.

Du moi empirique, James traite assez longuement

dans sa psychologie (1), mais sur le *je*, bien qu'il nous offre une suggestion, cette suggestion, — nous le verrons — est reconnue par lui-même insuffisante du point de vue philosophique.

Le *moi empirique* enveloppe tout ce qu'un homme peut appeler sien. Une description de ce *moi* nous aidera à comprendre ce que le *je n'ai pas*, et en éliminant ainsi tout ce qui est objectif dans le *moi*, nous serons mieux à même de discuter ce qu'il faut entendre par le *pur ego*. Résumons donc, sommairement, ce que James dit du *moi empirique*. Il peut être divisé en trois catégories : le *moi matériel*, le *moi social* et le *moi spirituel*. Notre *moi matériel* est centré sur notre corps. Mais il y en a certaines parties qui semblent plus intimement nôtres que des autres. Les membres et les cheveux, par exemple, nous semblent plus extérieurs que des organes tels que le cœur et le cerveau. De plus, ce *moi* s'étend plus ou moins intimement aux objets environnants. Dans beaucoup de cas les primitifs ne distinguent pas leurs possessions de leurs propres corps, et pour nous, quoiqu'à un moindre degré, nos vêtements, nos proches parents et nos possessions forment une partie intégrante de nous-mêmes. Le *moi social* dépend des personnes avec lesquelles on se trouve en relations. Un homme aura donc autant de *moi sociaux* qu'il y aura d'individus ou de groupes à se faire de lui une idée ou une opinion quelconque. Il est inutile d'insister sur les différences qui résultent des changements d'ambiance de l'individu. On dit souvent que quelqu'un « n'est plus la même personne » en présence de tel individu ou de tel groupe et il y a là bien plus qu'une simple expres-

(1) *Princ. of Psych.*, t. I^{er}, chap. X; *Précis*, chap. XII.

sion figurative. Ce qui touche à la réputation ou à l'honneur d'un homme, touche à l'homme même, et l'on risque souvent sa personne et parfois sa vie même pour préserver le *moi social*. Plus intérieur que les autres, le *moi spirituel*, envisagé comme réalité concrète, appartient néanmoins à la personnalité empirique. Nous parlons de *nos* pensées, de *nos* volontés, de *nos* sentiments. L'ensemble de nos états de conscience peut, aussi bien qu'un objet matériel, servir d'objet à notre pensée, et en tant que tel ne doit pas être confondu avec le *je*.

Il n'y a rien dans tous les aspects du *moi empirique* qui n'est pas sujet au changement et à la modification. Or, chacun de nous, en parlant du *je*, entend par là une réalité constamment identique à elle-même. Y a-t-il donc une substance ou un agent permanent qui demeure, et dont le *moi* ne serait qu'un attribut ou un acte? Doit-on, en un mot, accepter l'idée de l'*âme* comme explication de ce problème? C'est là peut-être la solution la plus commode et à laquelle se conforment toutes nos habitudes de langage. Sans insister sur les forces religieuses qui poussent à l'accepter, la liste des penseurs qui l'ont admise comme explication est longue et impressionnante : Platon, Aristote, Hobbes, Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley, etc. Ou si le mot *Ame* déplaît, — il semble, en effet, quelque peu démodé en philosophie pour le moment — on peut donner à la même notion le nom Esprit, Conscience, Ego; en tous cas il s'agit d'un agent spirituel et intérieur d'une substance invariable et sans extension qui se manifeste dans les diverses facultés (volonté, intelligence, sensibilité, etc...), et qui reste le même à travers les changements continuels du *moi empirique*.

Nous avons déjà vu les résultats de l'essai de fixation

et de description d'une telle substance sous le nom de *la conscience*. Or, nous avons trouvé qu'on a la même difficulté à se faire une idée claire et adéquate d'une substance permanente dans le domaine de l'esprit qu'ont eu Descartes et Locke à saisir une substance permanente dans les choses distinctes de leurs qualités changeantes. L'analogie, du reste est assez frappante, Berkeley et Hume n'ont pas tardé de faire remarquer l'insuffisance de la notion vague qui se cache sous le mot *âme*, le critiquant, toutefois, sous le nom moins dange-reux de *l'identité personnelle*. L'âme, écrit James, « ne fait que partager le sort des substances et des principes qui, comme elle, sont choses impossibles de se représenter. Ils sont, tous ces principes sans exception, d'une telle stérilité, qu'un chercheur loyal ne peut guère y voir autre chose qu'une mascarade de noms. » Quand les idées manquent les mots abondent »... Prenons cent sensations qui se composent entre elles ou qui sont connues ensemble : est-ce approfondir la nature de ce fait, que de concevoir qu'une « âme » effectue ici la synthèse? Pas plus que vous n'approfondissez le fait pour un homme d'avoir quatre-vingts ans, si vous le qualifiez d'octogénaire, ou le fait pour vous d'avoir cinq doigts, si vous vous qualifiez de pentadactyles! (1) »

Or, les sciences naturelles semblent indiquer une solution de cette difficulté. Pour les choses, elles ont abandonné la réalité des qualités sensibles pour retrouver la réalité sur le plan microcosmique : les métaux, par exemple, sont réduits à leurs éléments, et les éléments à leur construction atomique. Rien de surprenant donc à ce que la même méthode ait été essayé

(1) *Philo. de l'expér.*; p. 199-200.

pour le problème psychologique. Le résultat est l'associationisme des penseurs tels que Taine, Herbart, les Mill et Spencer (1). De ce point de vue, un état complexe de la vie mentale est le résultat de la combinaison automatique d'états plus élémentaires; le sujet connaissant est expliqué par la structure atomique de la pensée, par une sorte de synthèse psychique ou chimie mentale. Les deux impressions primitives, A et B, sont, prises ensemble, l'impression de $A + B$, et cette impression se combine à son tour avec l'impression de $C + D$, formée de la même manière, pour composer l'impression de $A + B + C + D$, et ainsi de suite jusqu'à ce que tout l'alphabet, nous soit présent dans un seul état de conscience. Cette description est peut-être trop simplifiée, mais c'est bien là la thèse de James Mill, par exemple, comme le montre cette citation : « Il n'y a pas l'ombre d'une difficulté à attribuer à l'association le pouvoir de composer une idée complexe avec les idées d'un nombre indéfini d'individus. C'est là un fait de l'expérience dont tout le monde convient. N'avons-nous pas tous l'idée d'une armée? Et n'est-ce pas précisément le cas d'une idée faite avec les idées d'un nombre indéfini d'hommes? » (2).

Est-ce ainsi que nous pourrions échapper au postulat d'une substance inconnue, à l'explication par l'inexplicable? Or, si la thèse des associationnistes évite la difficulté de celle des spiritualistes, elle ne manque pas de faire surgir des nouvelles difficultés.

(1) James en parle comme la théorie des « atomes de substance mentale » ou la théorie de la « poussière mentale » (*mind-dust*). Voir, sur ce sujet, *Philo. de l'expér.*, p. 174-203; *Princ. of Psych.*, t. I^{er}, p. 145-182; *Précis*, p. 253-258; *Causeries pédagogiques*, p. 23-24; *Coll. Essays*, p. 117-118, 142-144

(2) *Analysis of the Human Mind*, t. I^{er}, p. 264; cité, *Précis*, p. 254.

D'abord, l'analogie avec les faits physiques ne tient pas pour le champ des idées. Que veut dire la constatation que l'eau est formée de deux atomes d'hydrogène et d'un atome d'oxygène? Outre la position relative de ces trois, rien n'est changé dans le monde des atomes. Les unités ne se combinent pas; chacune reste enserrée dans sa peau. La combinaison n'existe que pour un témoin. Logiquement les combinaisons sont toujours des effets sur une réalité distincte des éléments de la combinaison. Dans le cas de l'eau les nouvelles propriétés des atomes dans la position H-O-H sont des effets sur certains corps environnants : ils mouillent l'épiderme, ils dissolvent le sucre, ils éteignent le feu, etc. Cependant, exception faite de ces corps environnants, l'eau n'est autre chose qu'un nouveau groupement des atomes. Pour les faits psychiques, c'est justement ce rôle de « témoin » que jouait l'âme dans les anciennes psychologies : c'est sur l'âme que les impressions et leur association agissent, c'est dans l'âme que s'accomplit la synthèse d'objets multiples. Le savant est dans son droit quand il parle des effets des combinaisons sans mention du témoin mais quand le philosophe veut construire le *moi* par l'association ou combinaison des idées, il est évidemment illégitime de faire le même postulat, puisque c'est le penseur, le témoin, qu'il est en train d'expliquer. C'est par le même procédé qui a vicié l'explication spencérienne des catégories de la pensée par les conditions externes (1), qu'on prétend dériver l'idée de deux de la combinaison de deux idées distinctes d'une unité; qu'on prétend dériver l'idée d'un jeu de cartes des cinquante-deux idées distinctes de

(1) Voir *supra*, p. 73-74.

chaque carte; ou l'idée d'une table d'idées plus élémentaires, de cinq idées, par exemple, une pour chacun des pieds et une pour le dessus. Il y a là un sophisme Qu'on peut exprimer par la formule : $A^{\text{connu}} + B^{\text{connu}} = (A + B)^{\text{connu}}$. « Prenez une phrase de douze mots; prenez douze hommes, et dites à chacun d'eux un de ces mots; rangez vos hommes en ligne ou pressez-les en tas; puis faites penser à chacun son mot aussi attentivement qu'il voudra : cela ne fera jamais que vous réalisiez ainsi quelque part la conscience de la phrase entière » (1).

Quand nous passons de la difficulté logique que présente la thèse d'associationisme (2) et abordons l'évidence des faits psychologiques eux-mêmes, que trouvons-nous? Que le goût de la citronnade, par exemple, ne contient certainement pas les goûts distincts de ses composants : la pure douceur du sucre et la pure acidité du citron. Que soit une sensation de *vert* et une sensation de *rouge*, on n'en tirera pas la sensation de *jaune*. Que la sensation que nous donne un accord musical n'est sûrement pas la simple juxtaposition simultanée des sensations des notes qui le compose. Mais il n'est pas besoin de multiplier les exemples. Si la thèse associationniste ne suffit pas pour expliquer des états de conscience assez simples, elle ne suffira évidemment pas pour expliquer le *je* qui a conscience de tous ces différents objets.

(1) *Précis*, p. 257.

(2) Quand James s'est vu contraint d'abandonner le veto de la logique, il a été conduit à passer en revue toute cette question (*Philo. de l'expér.*, p. 174-203). Il renonce alors à condamner la thèse associationniste à cause de la contradiction logique qu'elle semble impliquer, et il laisse « aux faits le soin de trancher la question pour chaque cas spécial » (p. 178-179).

En face de l'insuffisance de l'une et l'autre de ces deux écoles, James a offert une solution dans sa psychologie, solution qui doit être examinée de près d'autant plus qu'il ne s'est jamais exprimé d'une manière suivie sur ce problème dans ses écrits plus récents. L'expression la plus claire de l'attitude de James dans ses *Principles of Psychology* et dans son *Précis*, est la phrase : le penseur c'est la pensée qui passe (1). Que faut-il entendre par « la pensée qui passe ? » La réponse à cette question entraîne l'explication de la notion bien connue en psychologie du *stream of thought* ou *stream of consciousness*. Un trait caractéristique de James c'est son refus d'accepter toute faite la description, même universellement acceptée, du sujet qu'il étudiait (2). Ainsi, il nie que la psychologie est l'étude de ce que *je pense*. Il n'y a plus de raison pour postuler un *je pense* comme sous-entendu à chaque pas de notre vie mentale que pour insister que « je rêve » est une expression elliptique pour « je rêve que je rêve », ou que « je nie » exprimé complètement, devient « Je nie que je nie » (3). « De tous les faits que nous présente la vie intérieure, le premier et le plus concret est sans contre-dit celui-ci : *des états de conscience vont s'avancant, s'écoulant et se succédant sans trêve en nous*. Pour, exprimer ce fait dynamique dans toute sa simplicité, et avec le minimum de postulats, il faudrait pouvoir dire en français « il pense », comme on dit « il pleut »

(1) *Op. cit.*, t. I^{er}, p. 342 et p. 261-262, 278. Voir aussi *Rad. Emp.*, p. 4 (note).

(2) M. Bergson (*Extraits*, préf., p. 8) parle de son « incapacité native d'accepter ce qu'il peut y avoir d'artificiel et de conventionnel dans notre manière habituelle de parler et de penser ». Cf. Payot, préface aux *Causeries Pédagogiques*, p. V.

(3) Cf. Dewey, *Influence of Darwinism*, p. 79-83.

ou « il vente » (1). C'est la même idée qui mène James à accuser le mot même de conscience (*consciousness*) de pécher par excès de personnalisation (2). C'est le courant de la conscience qui est fondamental; il est antérieur à la notion du *je*.

Autrement dit, la donnée fondamentale n'est pas donnée à un individu, c'est le tout enveloppant dans lequel est distingué l'*ego* du *non ego*, et de cette distinction dérive les deux systèmes. Rétrospectivement, l'*ego*, à cause de sa permanence, ou plutôt de sa continuité, est choisi comme « noyau » de l'expérience, mais il ne peut en aucun sens, comme le veut l'idéalisme, être la *cause* du *non ego*. Sans le *non ego*, l'*ego* n'a pas d'existence. Il est vrai que le mot *ego* ou *ego* transcendental a servi à des philosophes pour désigner tout, le courant de la pensée tout entier. Eux, ayant déjà extrait la notion d'*ego* de leur propre expérience, peuvent l'assigner à un individu même quand cet individu lui-même n'a pas encore fait la séparation. Ce n'est pas le nom par lequel nous désignons la totalité de l'expérience qui est important : *ego transcendental* est peut-être aussi bien que *courant de la conscience*, — pourvu, toutefois, que le tout ne soit pas confondu avec une de ses parties, que l'*ego*, sujet et objet, ne soit pas confondu avec l'*ego*, sujet.

Encore une source de confusion se trouve dans le fait que le courant de la conscience, en tant qu'événement déjà vécu, peut entrer dans le courant comme *objet* présent de la pensée; et non seulement il peut y entrer, mais il faut qu'il y entre pour la psychologie. Ainsi, James donne quatre caractères de la conscience :

(1) *Précis*, p. 196.

(2) *Ibid.*, p. 621-622.

chaque état tend à s'intégrer à une conscience personnelle; dans toute conscience personnelle les états sont toujours en train de se changer; toute conscience personnelle est sensiblement continue; elle s'intéresse à certains éléments de son contenu et se désintéresse à des autres, etc. (1). Notons, toutefois, que nous n'avons là qu'une description extérieure d'un objet. Quant à saisir le tout dynamique pour le décrire dans l'acte, inutile même d'essayer. La tentative sera entraînée dans la force irrésistible de l'élan de la vie, et emporter par le mouvement dont elle ne fait qu'une petite partie. James la compare aux tentatives de saisir sur la main un cristal de neige pour l'étudier, à celle de saisir un rouet pour en surprendre le mouvement, ou à allumer le gaz assez vite pour voir l'obscurité (2).

Nous pouvons, pourtant, sinon faire arrêter le processus pour l'étudier conceptuellement, du moins le désigner par un nom qui suggèrera ce déroulement incessant, et c'est pour cette raison que James a choisi *courant* de la conscience. D'ailleurs, en postulant un arrêt, et en acceptant comme représentatif du dynamique l'instantané qui en résulte, la psychologie trouve le moyen de le conceptualiser (3).

Revenons maintenant à la phrase : le penseur c'est la pensée qui passe. La pensée qui passe est la totalité du champ de la conscience à un moment donné, la coupe longitudinale du courant de la conscience. Et là se trouve non seulement les distinctions à partir desquelles l'associationisme essaye vainement de recons-

(1) *Ibid.*, p. 197.

(2) *Ibid.*, p. 208.

(3) Voir, par exemple, le schéma de la « frange » de la conscience, *ibid.*, p. 215, fig. 52.

truire l'unité sentie de l'*ego*, mais l'unité elle-même que les spiritualistes cherchent à expliquer en faisant appel à une entité mystérieuse.

Quant aux distinctions, il est clair qu'on ne peut accepter sans réserves la phrase : je suis le même que j'étais hier et que j'étais il y a un an. Hier j'avais peut-être froid et je me promenais toute la journée; aujourd'hui j'ai chaud et je reste assis dans ma chambre. Il y a un an j'étais peut-être malade et ne pesait que soixante kilos; aujourd'hui je me porte bien et je pèse soixante-dix kilos. Or, de l'autre côté, j'ai toujours le même nom, les mêmes relations sociales, mes souvenirs restent à peu près les mêmes. De plus, il y a continuité entre le *moi* d'aujourd'hui et celui du passé. Les modifications n'atteignent jamais le *moi* entier d'un seul coup. En somme, « si d'un point de vue je suis un moi, d'un autre point de vue j'en suis plusieurs, et ceci est tout aussi vrai que cela » (1).

Après sa description du *moi* au sens large, James aborde la question du *je*, ce je ne sais quoi qui pense, qui s'approprie le moi du passé et le connaît (2). Ce *je*, ne présente-t-il pas une identité absolue, n'est-il pas parfaitement le même à des époques différentes? James répond qu'il n'y a aucune identité substantielle entre les états de conscience d'hier et d'aujourd'hui, que la fonction de la connaissance s'explique mieux en psychologie par la notion d'une série de « pensées » successives et numériquement distinctes, pourvu qu'elles connaissent toutes le même passé de la même manière. Il y a « une chaleur et une intimité », « un critérium

(1) *Ibid.*, p. 261.

(2) *Ibid.*, p. 261-262.

d'appropriation » (1), qui permette à la pensée (au penseur) de distinguer entre les pensées qui appartiennent au même *moi* et celles qui ne lui appartiennent pas. « C'est, dit Kant, comme si des balles élastiques recevaient avec un mouvement la connaissance de ce mouvement; la première balle transmettrait son mouvement et sa conscience à la seconde, qui les recevra en sa propre conscience, les transmettrait ensuite à une troisième, etc., si bien que la dernière contiendrait tout le contenu des autres et se le représenterait comme parfaitement sien » (2).

Quelle que soit la valeur de cette conception des « pensées qui passent » de James ou des « balles élastiques » de Kant, pour la représentation psychologique du *je*, ce n'est certes pas là une description du *je* vivant que peut accepter la philosophie. Il n'est pas question, en philosophie, de demander si oui ou non le *je* présente une identité absolue, si oui ou non il est parfaitement le même à des époques différentes. La réponse est donnée avant que la question soit posée : ce sont là des caractères intrinsèques du *je*, et toute description qui ne s'y conforme pas est par là même fausse. D'ailleurs, James ne s'est pas fait illusion sur la nature provisoire de la solution qu'il a offerte.

En effet, la présence même de ce problème dans sa psychologie, montre que James n'a pu s'empêcher de franchir les bornes que lui-même a placées en approchant la psychologie du point de vue d'une science naturelle. En tant que telle, il accepte comme postulat de la psychologie, « laissant toujours au progrès de la philosophie le soin d'en éprouver le sens et la vérité », qu'il

(1) *Ibid.*, p. 259.

(2) Cité *ibid.*, p. 264.

y a des états de connaissance et que ces états nous font connaître des choses ou d'autres états de conscience (1). « Nous n'avons que faire, dit James, de ce « penseur » et de son identité substantielle si les états de conscience sont vraiment des réalités » (2). Et encore « la psychologie envisagée comme science naturelle n'a que faire de chercher hors [des états de conscience] un « principe connaisseur » (3). Sans doute, — James s'était déjà donné la réalité des états de conscience ainsi que leur fonction de connaître, comme postulat de la psychologie. Il faudrait, pour l'étude du *je*, non pas partir des états de conscience, mais approfondir cette notion même. On trouve sans doute dans ce fait, une des influences qui ont poussé James à abandonner la psychologie pour le domaine moins restreint de la philosophie (4).

Il y a un « frange » philosophique dans toute la « psychologie empirique » de James, et dont voici quelques exemples. Il constate que l'analyse exacte et précise de la conscience personnelle est le cauchemar des philosophes (5). « J'avoue pour ma part, écrit-il, que depuis que je m'occupe sérieusement de psychologie, ce vieux dualisme de matière et pensée, cette hétérogénéité posée comme absolue des deux essences, m'a toujours présenté des difficultés » (6). « C'est à la métaphysique qu'il appartiendra... de nous dire enfin *quel est ce connaisseur* que l'expérience *exige* comme explication der-

(1) *Ibid.*, p. 2-3.

(2) *Ibid.*, p. 262.

(3) *Ibid.*, p. 278.

(4) Citons cette phrase intéressante : « Je regrette que vous insistiez tant sur ma période psychologique dont je me soucie fort peu maintenant et qui ne m'a jamais passionné. » *Extraits*, p. 310 (lettre à D. S. Miller, — 1910 — qui venait de faire publier une étude sur W. J.

(5) *Précis*, p. 197.

(6) *Rad. Emp.*, p. 210-211.

nière des faits de connaissance.... Je crois en effet qu'il y a de ce côté pour l'avenir un vaste champ d'investigations; car les états de conscience auxquels croit tout psychologue ne sont rien moins que faciles à saisir et à camper quand on les sépare de leurs objets. Mais précisément nous nous sommes interdits de mettre en doute leur existence, du seul fait que nous avons résolu de traiter la psychologie en naturalistes. Aussi ne pouvons-nous que nous en tenir ici à la solution provisoire que nous avons adoptée » (1). Et voici, pour en finir, deux citations de l'épilogue du *Précis de psychologie* qui portent sur ce sujet : « A la question « quelle est la réalité qui connaît? » nous avons répondu « ce sont les états de conscience eux-mêmes »; cette solution ne peut évidemment qu'apparaître maintenant entachée des préjugés du sens commun, et partant purement provisoire » (2). « Il n'y a pas plus d'états dans la conscience [envisagée comme une réalité qui coule dans le temps], que de côtés dans une circonférence, ou de points immobiles dans le parcours d'une flèche qui vole » (3).

Malheureusement, il n'y a nul part chez James après sa période psychologique, un développement suivi de ce que doit signifier le *je* quand il parle du système de l'histoire ou biographie du *moi*. Il faudra donc nous fier sur ce point, plus ou moins à la spéculation. Quant à la raison de cette omission, on pourrait se demander si ce n'est pas que toute la question semble rebelle à la méthode pragmatique. En tous cas, James n'a jamais prétendu nous présenter un système proprement dit; ses intérêts étaient trop nombreux pour lui permettre

(1) *Précis*, p. 278-279.

(2) *Ibid.*, p. 622.

(3) *Ibid.*, p. 621.

de mettre la dernière main à toutes les faces de sa pensée. Aussi nous sera-t-il permis de présenter notre propre opinion sur la signification qu'il convient à donner au *je*, et d'examiner cette interprétation à la lumière des indications suggestives quoique fragmentaires de notre auteur.

Rappelons, pour commencer, que toute description du *moi* ne peut être qu'une description du moi en tant qu'objet. Que j'essaie de décrire ma plume, ma main ou mon *moi*, il s'agit toujours de quelque *chose* dont je parle; il n'y a que le connu qui habite le domaine des concepts. Le sujet pensant se sert des concepts comme le musicien se sert des gammes, mais l'on ne réussira mieux à dériver le *je* des seuls concepts que le sourd à savoir ce que c'est que la musique au moyen de la partition d'une symphonie (1). Le menu qui offre les plus beaux mets au monde ne saurait satisfaire l'affamé. On ne saurait se passer des concepts, mais les concepts peuvent servir de signes, ils peuvent désigner ce que nous sentons, et ce n'est que de ce point de vue, en tant qu'indiquant le *je vivant*, que les concepts aident à décrire le *je*.

Si l'on accepte comme seule réalité la série discontinue des idées connues, l'on est mené par la logique à à nier avec Hume toute identité personnelle; à moins que, avec Berkeley, on s'endormira en postulant une unité qui existera dans le domaine transcendantal. Mais n'est-ce pas la même difficulté que celle sur laquelle a tant insisté M. Bergson : nos concepts ont été formés à l'image des solides, et l'on n'aura jamais un

(1) Il ne s'ensuit pourtant pas de ce fait, que la partition « altère » la musique et que le vrai artiste doit se passer complètement des gammes pour rester plongé dans la musique perceptuelle.

plein substitut du dynamique en termes du statique.

L'essence du *je* est justement le dynamisme, la transition continue de la vie. Le *je* est tout ce que nous sommes, tout ce que nous vivons, *en tant qu'acte* : c'est le courant de la conscience, non pas à un moment *donné*, ni *pris* comme un tout, mais *en train de couler*. Ce dualisme se retrouve en tout processus réel. Citons, à ce propos, un bel exemple de M. Bergson : « Si je lève la main de A en B, ce mouvement m'apparaît à la fois sous deux aspects. Senti du dedans, c'est un acte simple, indivisible. Aperçu du dehors, c'est le parcours d'une certaine courbe AB. Dans cette ligne je distinguerai autant de positions que je voudrais, et la ligne elle-même pourra être définie une certaine coordination de ces positions entre elles. Mais les positions en nombre infini, et l'ordre qui relie les positions les unes aux autres, sont sortis automatiquement de l'acte indivisible par lequel ma main est allée de A en B » (1). Le *je*, c'est la vie sentie du dedans; il est un, indivisible et toujours pareil à lui-même, comme le mouvement de la main est un, indivisible et toujours pareil à lui-même.

Prenons un autre exemple d'un progrès dynamique dans la vie quotidienne : soit un voyage en chemin de fer à travers une ville. Si l'on observe un voyageur assis dans le sens de la marche du train à côté de la fenêtre à sa droite, et qui regarde se dérouler le paysage, on remarquera que les yeux du voyageur se meuvent lentement de gauche à droite, puis rapidement de droite à

(1) *L'Evolution créatrice*, p. 99. (Cf. *Matière et Mémoire*, p. 207). On pourrait se demander ce que veut dire, au juste : les positions et l'ordre sont *sortis automatiquement* de l'acte; et la même pensée (plus loin à la même page) : il suffit de se donner le mouvement pour que les positions ainsi que leur ordre soient *donnés du même coup*.

gauche, lentement de gauche à droite, puis rapidement de droite à gauche, suivant un rythme marqué. C'est que le regard qu'on jette dehors est une série continue de sauts de l'un à l'autre des objets qui intéressent. Si le voyageur retire son attention de ces objets et regarde fixement un point sur la fenêtre, l'aspect du paysage change totalement. Il devient une masse confuse, indistincte et brouillée qui s'écoule : maisons, poules, arbres, vaches, perdent les contours définis qu'ils avaient antérieurement, pour faire partie d'un mouvement dans lequel ils se trouvent comme fondus les uns et les autres dans une entière compénétration. Le voyage peut se décrire ou en termes d'objets discontinus et statiques qui répondent à l'intérêt du voyageur, ou en termes de l'écoulement, composé entièrement de l'immédiate, du moment qui dure.

De même, l'expérience pure peut entrer dans les deux systèmes, du monde extérieur des concepts statiques, ou du *je* vivant. Et l'on peut indiquer ce dernier en termes de l'*être* contrastant avec la *signification* de l'expérience, de l'*élan* en contraste avec le *contenu* de l'expérience. Le découpage, la comparaison et l'identification des objets du présent avec ceux du passé, que nécessite la notion de « contenu », ne se font qu'au plan statique. Ce que M. Bergson dit du mouvement simple de la main, on peut le dire également du voyage en tant que dynamique, et du *je* : « Il n'est pas intelligent, au sens humain du mot, et ce n'est pas un assemblage, car il n'est pas fait d'éléments » (1). Et comme n'importe quel tout dynamique, le *je* est un, indivisible et toujours pareil à lui-même.

(1) *Ibid.*

Cette description du *je* semble s'insérer facilement dans la philosophie de James. M. Baudin, dans la préface au *Précis de psychologie*, écrit : « De même que Sully-Prudhomme a dit « mes vrais vers ne seront pas lus », W. James dirait volontiers « ma vraie vie intérieure ne s'exprimera point », ou plutôt ne s'exprimera qu'en solidifiant sa fluidité essentielle; et si elle garde son identité foncière dans ces solidifications, c'est à peu près de la façon dont l'eau d'un fleuve garde son identité dans la glace qui durcit à sa surface, puis se morcelle et glisse avec le courant où elle baigne immergée aux trois quarts » (1). En effet, cette idée se retrouve un peu partout chez James. Dans la *Volonté de croire*, il constate que pour les choses « contenues dans le moi, rien ne les oblige à se conformer à la logique ou à quelque autre forme de rationalité. Les ailes protectrices du moi peuvent même abriter l'irrationnel » (2). *L'Expérience religieuse* contient la phrase suivante : « Le sentiment incommunicable qu'éprouve chaque homme peut être taxé d'égoïsme et considéré comme dépourvu de toute valeur scientifique; il n'en reste pas moins vrai que par lui seule notre expérience concrète achève de se réaliser; tout être privé d'un tel sentiment ne serait qu'une demi-réalité » (3). Et James écrit dans les *Essays in Radical Empiricism* que le monde psychique est composé d'expériences en tant que « fugitives, inertes physiquement..., leur succession ne suit pas d'ordre déterminé mais semble plutôt obéir à des caprices émotifs » (4). Citons aussi ces phrases de la

(1) *Op. cit.*, p. VIII-IX.

(2) *Op. cit.*, p. 277 (note).

(3) *Op. cit.*, p. 416.

(4) *Op. cit.*, p. 230.

Philosophie de l'expérience. Pour les événements à des années d'intervalle dans la vie d'un homme, « leurs noms les découpent en entités conceptuelles isolées; mais nulle coupure n'existait à l'origine dans la continuité où ils se sont produits » (1). « Ce avec quoi nous nous identifions conceptuellement et ce que nous affirmons être notre pensée à un moment quelconque, c'est là notre centre; mais notre vrai *Moi*, notre *Moi* intégral, remplit le champ tout entier de notre expérience, avec toutes ces possibilités subconscientes d'accroissement qui rayonnent à l'infini, dont nous ne pouvons avoir que le sentiment, sans les pouvoir ériger en concepts, et dont nous pouvons à peine tenter l'analyse » (2). La logique de l'intellectualisme « est inapplicable à notre vie intérieure » (3). Et enfin, nous lisons, dans *l'Introduction à la philosophie*, « La biographie est la forme concrète dans laquelle tout est immédiatement donnée; le flux de la perception compose la véritable étoffe de la biographie de chacun de nous et à chaque instant il nous offre un bouillonnement de faits nouveaux » (4).

Donc, du point de vue scientifique, et partant pragmatique, le *je* est dépourvu de sens. L'on peut dire, de ce point de vue, avec Couturat : « La conscience est, à proprement parler, le royaume de l'irréel.... Ce qui reste dans notre conscience subjective, après que les perceptions et images des objets ont été projetés et localisés dans l'espace et le temps, n'est que le résidu et le déchet de la construction de l'univers, la masse

(1) *Op. cit.*, p. 275.

(2) *Ibid.*, p. 278-279.

(3) *Ibid.*, p. 279.

(4) *Op. cit.*, p. 184-185.

informe d'images qui n'ont pu entrer dans le système de la nature et être dotées de la réalité » (1). Il n'y a aucune contradiction dans le fait que, « après avoir tant insisté sur le dynamisme et la continuité de la vie spirituelle, [James] continue cependant à y discerner un mécanisme, qu'il explique, comme les psychologues analytiques, par un déterminisme, et même, comme les psycho-physiologistes, par un déterminisme physiologique, dont personne ne fait plus usage que lui » (2). C'est qu'il a passé du point de vue de la connaissance en tant qu'acte, à celui de l'étude scientifique du contenu de la conscience.

Le contraste entre les deux points de vue est succinctement exprimé dans un mot de l'écrivain danois, Kierkegaard : « Nous vivons en avant, nous concevons en arrière » (3). Nous concevons en arrière, c'est-à-dire que la méthode de l'entendement est celle d'expliquer ce qui est par ce qui fut. L'on se sert du sentiment de ressemblance comme d'une sorte de filet pour pêcher du courant de la conscience les objets découpés que l'on se souvient d'avoir déjà rencontrés. Les objets du présent sont identifiés aux concepts du passé. Mais nous avons vu que les perceptions ne se trouvent jamais identiques les unes aux autres; ce qui fait qu'un plein équivalent du perceptuel en termes du conceptuel entraînerait une infinité croissante de concepts, un système de concepts dans lequel il n'y en aurait deux pareils.

La conclusion à tirer de ce fait semble évidente : la pensée, l'intellection, la conceptualisation, n'a pas le

(1) *Revue de Métaphysique*, t. V, p. 244.

(2) *Précis* (préf. de Baudin), p. viii.

(3) Cité, *Rad. Emp.*, p. 132 (note), 238; *Philo. de l'expér.*, p. 233; *Le Pragm.*, p. 204.

rôle de copier ou de reproduire passivement la structure des réalités perceptuelles, mais d'y ajouter des nouvelles valeurs humaines. « Pourquoi, demande James, la mission de la pensée ne serait-elle pas d'accroître et d'élever plutôt que de simplement imiter et redoubler ce qui existe? » (1). A moins de nous fier à l'instinct, la vie exige que nous échappions à la plénitude du moment présent et d'unir le passé au présent pour prévoir le futur. Le perceptuel nous fuit comme le vif-argent qui s'émiette entre nos doigts. Il nous faut savoir à quoi nous attendre pour que nous puissions agir sur les données de notre expérience; toute expérience nouvelle qui nous touche doit être rangée sous quelque rubrique ancienne. Si bien que nous nous trouvons contraints de concevoir le perceptuel sur le plan statique et spatial.

Nous avons déjà remarqué, à propos du processus de la conception, l'aspect téléologique de la pensée (2). Et c'est là une thèse sur laquelle James insiste beaucoup (3). Or, il faut distinguer, dans cette thèse, deux parties, la première sur l'idée d'*essence* ou d'*attribut essentiel* d'un objet, la seconde sur le rapport entre pensée et action.

(1) *L'Idée de vérité*, p. 82.

(2) *Supra*, p. 72.

(3) Son disciple, M. Perry, écrit que le caractère téléologique de l'esprit « peut être dit l'idée germinative de la psychologie, la théorie de la connaissance et la philosophie de la religion, de James », *Coll. Essays*, p. 43 (note); voir aussi la préface de Perry, *ibid.*, p. ix.

Nous lisons (*Le Pragm.*, p. 61) du pragmatisme prenant position « contre le faux semblant d'un caractère téléologique qu'on prétend voir dans la vérité ». Il y a là une erreur dans la traduction du mot *finality* (: *against the pretence of finality in truth*, *Pragmatism*, p. 51) qui fausse entièrement la pensée de James. C'est contre « la prétention à une vérité définitive » que le pragmatisme prend position.

Pour la première, l'expression de sa pensée est claire et sans équivoque : le concept d'essence est uniquement téléologique; toute classification, toute conception n'est qu'un procédé finaliste de l'esprit; l'essence d'un objet c'est sa propriété la plus importante eu égard à ce qu'on cherche (1). La satisfaction de nos intérêts entre en jeu d'abord en triant les objets qui doivent fixer notre attention et en ignorant tout le reste; et ensuite c'est encore nos intérêts qui déterminent lequel des aspects innombrables de l'objet doit nous occuper pour tel problème particulier, quel caractère abstrait de la donnée doit être envisagé comme l'équivalent de cette donnée. Il n'y a pas d'attribut absolument essentiel; tel attribut, essentiel à un point de vue, ne l'est point à un autre. Ce n'est qu'à l'égard d'un intérêt particulier du penseur qu'un concept peut être dit l'équivalent d'une réalité concrète (2). La formule H^2O n'exprime que pour le chimiste un caractère plus essentiel de l'eau que tout autre; pour l'homme perdu dans le désert, c'est plutôt la qualité d'étancher la soif qui est l'essentielle. « Pour un intendant militaire, un homme est une machine à consommer tant de livres de nourriture par jour; pour un général, c'est une machine à marcher, qui peut fournir tant de kilomètres; pour un tapissier c'est un corps de telle forme; pour un orateur, c'est un auditeur susceptible de tels et tels sentiments; pour un directeur de théâtre, c'est un spectateur qui consentira à payer tant, pas un centime de plus, sa place au spectacle, etc.. » (3).

Quant au caractère téléologique de la pensée à l'égard

(1) *Précis*, p. 473.

(2) *Coll. Essays*, p. 86-87, 116 (note), 123; *Le Pragm.*, p. 227-230.

(3) *Précis*, p. 470.

de l'action, James s'est laissé ouvert à un malentendu. Une expression extrême de ce contresens est la suivante : « Le pragmatisme... est une philosophie qui se passe de mots, une philosophie toute en gestes et en actes » (1). De même, Charles S. Peirce, le « parrain » du pragmatisme, le critique parce qu'il « semble supposer que le but de l'homme c'est l'action » (2). Et dans une discussion sur le pragmatisme rapportée dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, M. Parodi remarque que la connaissance pure y est subordonnée à l'action, et M. Le Roy parle de la « dominance de l'action effective sur la pensée pure » (3). Or, James nie explicitement que le pragmatisme soit avant tout un appel à l'action. « Il ne saurait y avoir, écrit-il, pire erreur d'interprétation » (4).

D'où vient donc que ce malentendu soit si répandu? En partie, sans doute, du fait que le mot *pragmatisme*,

(1) Bourdeau, *Journal des débats*, 29 oct. 1907. Cité, *L'Idée de vérité*, p. 182-183 (note).

(2) Article *Pragmatism*, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, t. I^{er}, p. 322. Critique assez bizarre, d'ailleurs. Ce n'était qu'en modifiant le principe de Peirce pour y faire entrer autre chose que l'idée d'action, que James l'acceptait. Peirce avait écrit : « Les croyances, en bref, sont à proprement parler des règles pour l'action; et toute la fonction de penser n'est qu'une étape dans la production d'habitudes d'action. » A quoi James ajoutait : « Je crois pour ma part que [le principe] de Peirce doit s'exprimer d'une manière plus compréhensive que ne le fait Mr Peirce... en disant que la signification réelle de toute proposition philosophique peut toujours être réduite à quelque conséquence particulière de notre expérience pratique du futur, que ce soit active ou passive; ce qui importe c'est que l'expérience soit particulière, plutôt que d'être active. » *Coll. Essays*, p. 411, 412 (souligné par nous).

(3) *Op. cit.*, t. VII-VIII (1907-1908), p. 253, 273. Ces deux remarques sont très justes, mais l'on doit y ajouter qu'il n'y a au une subordination de la pensée concrète à l'action concrète, ni de la pensée pure à l'action pure.

(4) *L'Idée de vérité*, p. 160.

de même que *pratique*, vient du mot grec signifiant. *action*. « Le nom de pragmatisme, qui suggère l'idée d'action, écrit James, a été un choix malheureux, je suis obligé de l'admettre » (1); la désignation *pragmatique* ne lui plaît pas (2); et il parle de ce « mot bizarre de pragmatisme » (3). Mais, d'un autre côté, James a peut-être contribué à cette méprise, témoins les phrases telles que : « nos perceptions et nos pensées n'existent qu'en vue de l'action » (4). « Au commencement, à la fin et toujours, mon action domine ma pensée » (5). « La fonction de l'intelligence est de permettre à l'homme l'acquisition d'habitudes actives » (6).

C'est qu'il faut faire la distinction, — et James n'a pas assez précisé ce fait — entre la pensée et l'action *en général*, et les pensées et les actions concrètes. En ce qui concerne la pensée et l'action en soi, l'on pourrait soutenir également que la pensée se fait en vue de l'action ou que l'action ne fait que préparer la pensée future. Ce n'est là qu'une autre forme du problème de savoir si la poule est antérieure à l'œuf ou l'œuf à la poule. On peut s'imaginer le philosophe confronté avec la fin du monde : la trompe de Gabriel, se demandera-t-il, est-ce pendant une période d'activité ou de pensée qu'elle viendra m'annoncer ce spectacle terrible? Dois-je me préparer par l'action à passer mes dernières heures dans la contemplation? ou ne dois-je plutôt me préparer par la pensée à passer mes dernières heures dans l'action? Et il y en aura qui préféreront mourir tran-

(1) *Ibid.*

(2) *Le Pragm.*, p. 17 (réf.).

(3) *Ibid.*, p. 46.

(4) *Vol. de croire*, p. 183.

(5) *Précis*, p. 471.

(6) *L'Expér. relig.*, p. 374.

quillement dans leur lit, et d'autres qui, comme Cyrano de Bergerac, choisiront de braver la mort l'épée à la main. Or, la fin du monde est assez lointaine. Dans notre univers dynamique le problème perd sa signification. Il n'y a pas de choix entre vivre et comprendre. « Nous devons alternativement faire les deux choses, car un homme ne peut plus se confiner dans l'une seule des deux attitudes qu'une paire de ciseaux ne peut couper avec une seule de ses lames » (1). Vouloir faire de l'action le but de la pensée ou vice-versa, revient à soutenir que, en marchant, le pas du pied droit n'est qu'une préparation pour celui du pied gauche (2). Notre activité est sans cesse interrompue par des situations qui nécessitent la pensée : quand ma promenade me mène au bord de la Seine, je ferais bien de penser avant de continuer en ligne droite. Et notre pensée est sans cesse interrompue par la nécessité de l'action : il ne suffira pas de penser, « si je continue je vais me mouiller » ; il faut encore mettre en action cette pensée et m'arrêter ou changer la direction de mes pas.

Quel est donc le but de l'expérience humaine ? Le but en marchant peut être d'arriver à un certain endroit. Mais l'expérience humaine n'a pas de fin aussi définie. Elle peut être comparée à une ascension alpine où l'œil rencontre une vue toujours croissante, en ce sens qu'en tant que notre pensée surpasse l'exigence de la situation particulière et continue à exister comme

(1) *Intro. à la philo.*, p. 91-92. *Philo. de l'expér.*, p. 319 : « La théorie et l'action travaillent bien dans le même cercle indéfiniment. »

(2) Le même raisonnement semble s'appliquer au « problème » de l'importance comparative de la méthode et des résultats dans les sciences.

élément de l'activité plus riche qu'elle peut engendrer, (non moindre, bien entendu, est la possibilité que l'activité dépasse en signification la pensée particulière), à tel degré nous atteignons un champ d'expérience plus vaste et plus riche. Les buts particuliers, une fois atteints, servent de poteaux indicateurs, et de l'ensemble de ces réussites, il nous reste une expansion continue. — S'il faut encore un nom pour ce but définitif qui n'existe pas, un Atlas supportant la terre, on pourrait l'appeler l'expérience absolue.

Ceci étant dit, il est clair que quand nous considérons des situations concrètes où la pensée prépare l'activité, il s'agit d'un point de vue particulier qui semble offrir une meilleure opportunité d'examiner un problème concret; et non pas d'un parti-pris à l'égard de la valeur en général de l'une des deux, ou d'une prétendue subordination de l'une à l'autre en dehors de toute ambiance.

Dans le concret, donc, une situation où domine la pensée suit toujours, et à son tour mène à une expérience où domine l'action. Si nous nous demandons la raison de cette récurrence continue de la pensée, nous verrons que notre action est bornée par notre aptitude à *reconnaître*. Nous pouvons réagir sans hésitation à l'égard de ce que nous avons déjà rencontré. Ainsi, quand nous nous asseyons à table pour le dîner, la vue de fourchettes et couteaux ne nous présente pas un problème : nous nous en servons sans avoir fait aucun effort intellectuel. Au contraire, si, à la manière orientale, on plaçait devant nous deux baguettes, il en résulterait un état d'indécision et d'embarras. L'écoulement de l'action s'interrompt jusqu'à ce que nous ayons conceptualisé la nouvelle donnée. Nous

classerons le nouvel objet sous des anciens concepts, — ceux d'*ustensile de table* et de *pince à sucre*, par exemple — et puis nous essaierons de nous en servir. Nous voyons une certaine collection de lignes et de couleurs, nous reconnaissons le concept familier de *chaise*, et nous nous asseyons là-dessus sans hésitation. Une expérience de chaleur et de flamme indique la présence du *feu*, et nous réagissons en conséquence. La pensée, elle, est suscitée par un conflit ou crise dans l'état d'activité. Elle est un *instrument* pour nous adapter à la réalité, et la valeur d'une idée ou d'une théorie dépend de la mesure dans laquelle elle répond à ce besoin. De là, l'*instrumentalisme* de M. John Dewey.

C'est du côté de sa nécessité pour l'action et surtout pour l'action du point de vue social, qu'il faut examiner le système de la nature. Nous avons vu qu'une expérience de chaleur, par exemple, ne mène pas nécessairement au monde objectif. La perception d'une chaise ou des baguettes n'est pas forcément objective non plus; je veux dire dans les cas où elle apparaît dans un rêve ou dans l'hallucination. En soi, toutes les perceptions sont sur un pied d'égalité, et l'on trouvera chez les primitifs un point de vue approché. Mais pour nous la distinction de nos expériences en « choses » d'une part et « pensées » de l'autre est devenue sens commun.

En effet, cette interprétation nous semble dictée par la trame de l'expérience même. « Il se peut, dit James, que la plus vraie de toutes nos croyances doive être la croyance à des réalités trans-subjectives. Elle *semble* certainement la plus vraie, car nulle croyance rivale n'est aussi copieusement satisfaisante » (1). Parmi les

(1) *L'Idée de vérité*, p. 212.

expériences, il y en a qui se retrouvent avec plus de consistance et plus de force que les autres; il y en a auxquelles nous pouvons nous confier pour agir. De plus, le monde réel qui résulte de l'association de ces expériences « fortes » est appuyé par l'évidence corroborante de nos semblables : il nous présente une réalité sociale distinguée de la réalité subjective de tout ce qui reste. Cette partie de notre expérience que nous attribuons au monde objectif contient une poussée qui échappe à notre contrôle arbitraire. Toute affirmation là-dessus peut être démentie ou par notre propre expérience, ou par celle des autres hommes. Ainsi, ce qu'il y a de stable dans le chaos de l'expérience se trouve précipité sous le nom de *monde physique*, qui se base sur les perceptions que nous avons tous en commun. Autour de ces perceptions, les concepts nous aident à compléter le monde physique; tout le reste du contenu de l'expérience forme *pour notre entendement* un nuage vague et fantastique qui lui échappe (1).

Elle lui échappe, c'est-à-dire en tant que psychique, en tant que subjective. Pour notre vie quotidienne le problème ne présente pas une importance suffisante pour mériter une classification exacte. Pour le sens commun, donc, les rêves et les hallucinations sont irréels; les aspects plus pratiques de l'expérience objective leur servent de réductif (au sens de Taine), et ils ne sont que des « effets de l'imagination ». Cependant, quand la science se met à l'étude de ces manifestations, elles aussi sont objectivées, et elles sont cherchées dans cette partie du monde physique que couvre notre peau, dans le *moi empirique*. Ainsi, les « affections » sont étu-

(1) *Ibid.*, p. 59-60; *Rad. Emp.*, p. 21-22, 59-60.

diées grâce aux altérations de la physionomie, de la respiration, du battement du cœur, de la tension musculaire, grâce à l'activité viscérale, etc.; les états anormaux sont expliqués par des troubles physiologiques, tels que des lésions et des infections du cerveau ainsi que par la qualité et la quantité de l'afflux du sang, etc.

Il n'y a rien de nouveau dans cette thèse que les « choses » sont des données de l'expérience, qu'elles sont des concepts fondés sur des perceptions. On l'a soutenue depuis longtemps sous le nom de l'« objectivation » des sensations; Taine a parlé, dans *De l'Intelligence*, des « hallucinations vraies » pour exprimer la même pensée. Or, cette thèse a toujours été acceptée pour les *termes* de la connaissance, pour les noms et les adjectifs, à l'exclusion des *rapports* qui les relient. L'originalité de James se trouve dans ce fait qu'il met sur un pied d'égalité les idées des relations et les idées des choses (1). C'est là le centre même de l'empirisme radical : « Les relations entre les choses, conjonctives aussi bien que disjonctives, sont tout autant des choses d'expérience particulière et directe, sans l'être plus ou moins que les choses elles-mêmes » (2). En d'autres termes, il ne faut pas sortir de l'attitude empirique pour expliquer les relations entre les choses, que ce soient des relations conjonctives ou disjonctives.

Supposons un chat sur un toit. Rien de mystérieux au sujet du chat ni au sujet du toit, mais quelle sorte d'être est ce *sur*? Nous avons vu des chats et nous pouvons en dessiner; de même pour des toits. Mais ce serait un artiste, un artiste hardi qui tenterait de nous représenter un *sur* isolé. Le *sur*, pourtant, n'entre pas dans l'idée du

(1) Cf. *L'Idée de vérité*, p. 96; *Intro. à la philo.*, p. 269-270 (note).

(2) *L'Idée de vérité*, p. VIII (préf.); cf. *Rad. Emp.*, p. 42.

chat ni dans celle du toit, qui sont toutes deux des idées fournies par l'expérience. Donc, conclut-on (j'ai simplifié), il faut chercher au delà de l'expérience pour expliquer la relation.

Or, c'est précisément dans l'expérience que nous éprouvons les relations aussi bien que les termes. Pour James le flux de l'expérience sensible contient à cet égard une rationalité qu'on a méconnue (1). Et il suffit de revenir à l'expérience pour éviter la distinction nuisible qu'on fait entre les choses et leurs rapports. « En bonne justice, de même que nous parlons de sensations de *bleu* ou de *chaud*, nous devrions parler de sensations de rapports et de nuances, de sensations de *mais*, de *par*, de *et* et de *si* (2) ». Nous éprouvons ces sensations, et bien qu'il nous faut pour les concevoir rétrospectivement, concevoir en même temps les termes qu'elles relient, cela n'empêche pas qu'il y avait dans le moment où l'expérience était vécue, un sentiment tout à fait distinct de celui de l'un ou de l'autre des deux termes. Sans doute la relation en tant que perceptuelle est fugitive et momentanée en contraste avec la relation « étiquetée », la relation en tant que conceptuelle. Mais cela est également vrai, nous l'avons vu, des choses. « Il y a « conscience » de ces rapports au même titre qu'il y a « conscience » de leurs termes » (3), et nous n'avons pas à chercher une autre origine des relations que celle d'où sont sortis les termes : la trame de l'expérience.

C'est surtout sur la réalité des relations conjonctives

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 70. La traduction porte « irrationalité » là où le texte (*Pluralistic Universe*, p. 73) a *rationality*.

(2) *Précis*, p. 210; cf. *Rad. Emp.*, p. 237-238.

(3) *Rad. Emp.*, p. 226.

que James insiste, et la raison n'est pas difficile à trouver. La plupart des philosophes ont accepté comme évidente la disjonction entre les choses en même temps qu'ils ont refusé toute réalité empirique aux rapports qui unissent les choses. Il en est résulté deux manières d'envisager les faits, l'une et l'autre insuffisantes. Pour les uns, l'expérience ne nous présente qu'une juxtaposition d'éléments sans autres liens que des connexions verbales et purement illusoires. Ainsi, selon Hume, toutes nos perceptions sont des existences distinctes, et l'entendement ne perçoit jamais aucun rapport réel entre les objets (1). Pour les autres, cette disjonction absolue existe bien, mais seulement dans le domaine empirique. Les séparations se trouvent dans l'expérience, mais ils vont chercher l'unité dans quelque être ou état fictif, dans un Absolu ou dans une substance spirituelle. Or, les rapports conjonctifs et disjonctifs sont également réels ou également irréels. S'il est nécessaire de faire appel à des principes mystérieux pour douer de réalité l'unité que nous trouvons dans le monde, nous sommes logiquement menés à chercher des principes également mystérieux pour appuyer la multiplicité qui s'y trouve (2). Mais il n'y a pas lieu de recourir à cet exercice d'imagination ni pour l'une ni pour l'autre de ces deux sortes de relations.

Il reste encore une classe de relations que la métaphysique s'est toujours plu à revendiquer comme son propre bien. Ce sont les relations éternelles et fondamentales que nulle expérience ne saurait modifier ou

(1) *Treatise*, livre I, partie V, sect. VI (2^e éd., Selby-Bigge, p. 259-260).

(2) Sur les relations conjonctives et disjonctives : *Précis*, p. 208-209; *Rad. Emp.*, p. 42-43, 51-52; *Philo. de l'expér.*, p. 336-337; etc.

contredire. $A=A$. N'a-t-on pas là, en fin de compte, l'expression de relations qui n'ont rien à voir avec le flux des sensations ? Nous avons déjà dit quelques mots sur ce sujet (1), et il suffira de se rappeler un passage de *L'Idée de vérité* :

« Si maintenant on demande comment, si les triangles, les carrés, les racines carrées, les genres, et autres choses analogues ne sont que des « réalités artificielles » humaines, improvisées, leurs propriétés et leurs relations peuvent être aussi promptement reconnues comme « éternelles », la réponse humaniste est facile. Si les triangles et les genres sont de notre propre création, nous pouvons les garder invariables. Nous pouvons les placer « hors du temps » en décrétant expressément que sur les *choses ainsi désignées* le temps n'aura aucune prise, qu'elles sont intentionnellement et peut-être fictivement soustraites au voisinage de toutes les circonstances et conditions réelles propres à les corrompre.

« Mais des relations entre des objets invariables seront elles-mêmes invariables. De telles relations ne peuvent pas être des événements puisque, par hypothèse, rien ne peut arriver à ces objets. J'ai tenté de montrer dans le dernier chapitre de mes *Principes de Psychologie* qu'elles ne peuvent être que des relations de comparaison... si [cette suggestion] était juste, elle résoudrait la difficulté parfaitement. Les relations de comparaison sont des choses d'observation directe. Aussitôt que des objets mentaux sont comparés mentalement, ils sont perçus comme semblables ou dissemblables. Mais une fois semblables, ils sont toujours

(1) *Supra*, p. 82-86.

semblables, une fois différents ils restent différents, dans ces conditions soustraites au temps. Ce qui revient à dire que les vérités concernant ces objets créés par l'homme sont nécessaires et éternelles. Nous ne pouvons changer nos conclusions qu'en changeant d'abord nos données.

« L'édifice entier des sciences *a priori* peut être ainsi traité comme un produit de l'intelligence humaine. Comme Locke l'a fait remarquer il y a bien longtemps, ces sciences n'ont aucun rapport immédiat avec les faits. Ce n'est que si on peut humaniser un fait en l'identifiant avec l'un de ces objets idéaux que ce qui était vrai de ces objets devient également vrai des faits » (1).

On remarquera dans ce passage l'idée du rôle créateur de l'homme. Une philosophie qui envisage la réalité objective comme une création dans le sein même de l'expérience doit s'attendre à l'accusation de solipsisme, de ne jamais atteindre, au delà du sujet connaissant, aucune réalité objective. Et si l'on cherche une explication ontologique dans la doctrine de James, une telle objection est bien fondée; James le constate explicitement (2). Or, il s'agit, dans le pragmatisme, d'une explication purement épistémologique (au sens anglais du terme : théorie de la connaissance); nous ne nous demandons pas le *pourquoi* mais le *comment* de la connaissance. Le courant de la conscience reste un mystère : James n'a jamais prétendu dire pourquoi il est ce qu'il est. C'est en partant de cette donnée immédiate que nous cherchons à comprendre la connaissance. De ce point de vue il n'y a pas plus de contradic-

(1) *Op. cit.*, p. 71-73.

(2) *Ibid.*, p. 186; 241-242.

tion à maintenir en même temps que la réalité est œuvre humaine et qu'elle existe en dehors de nous, qu'il n'y en a à dire que l'idée d'une réalité objective indépendante des sujets connaissants est une conception étrangère au primitif et à l'enfant, et qu'elle forme en même temps, une partie irréductible de l'univers du civilisé et de l'adulte. L'existence de la réalité objective appartient à *notre* univers, et toute théorie de la connaissance qui s'y applique ne saurait sortir de cette notion. S'il y a eu malentendu sur ce point à l'égard du pragmatisme, ce n'est certes pas par défaut d'assertions claires de James. La vérité *dépend* de l'existence de la réalité objective, et James revient constamment sur l'importance de ce fait pour le pragmatisme (1).

Ce n'est donc pas parce que le pragmatiste veut ignorer le rôle de la réalité dans la connaissance que des objections ont été soulevées ici. Elles viennent plutôt de la manière dont le pragmatiste envisage la réalité. « On comprendrait mal le pragmatisme de James, écrit M. Bergson, si l'on ne commençait par modifier l'idée qu'on se fait couramment de la réalité en général » (2). Ainsi qu'on trouve souvent l'essentiel d'un gros ouvrage dans les quelques mots de l'avant-propos, de même on peut juger assez bien une philosophie par la définition qu'elle donne de la réalité; l'on trouvera au bout de longues explications et de preuves compliquées, ce qui s'était déjà glissé à la dérobée dans l'idée que le philosophe s'est donné de la réalité. On ferait bien, aussi, d'examiner ce que c'est que la réalité pour James et en quoi elle diffère des notions antérieures.

(1) *Ibid.*, p. VII, XI, 33 (note 2), 55-56, 189-190, 204; *Rad. Emp.*, p. 79-80, etc.

(2) *Le Pragm.*, p. 1 (intro.).

On lit dans *Le Pragmatisme* : « Pour le rationalisme, la réalité est donnée toute faite et achevée de toute éternité, tandis que, pour le pragmatisme, elle est toujours en voie de se faire et attend que l'avenir vienne compléter sa physionomie » (1). La notion de la réalité éternelle, statique et indifférente à notre pensée, semble résulter de ce même procédé imputé à James, d'ériger en doctrine ontologique une théorie de la connaissance. Puisqu'une idée, pour être vraie, doit se conformer à la réalité, puisque le prédicat d'une proposition doit se conformer au sujet, raisonne-t-on, la réalité est une sorte de sujet premier, un archétype immuable auquel doit se conformer l'esprit humain. Or, cette généralisation est-elle légitime? Une idée vraie se conforme à la réalité, c'est-à-dire à la réalité particulière qui l'intéresse. Mais, une fois vérifiée, l'idée elle-même ajoute sa contribution à la totalité du réel, et la pensée future doit se conformer à elle ainsi qu'au reste de la réalité.

Pour une intelligence qui prévoit le jour où la connaissance sera chose parfaite et terminée, la réalité porte peut-être l'aspect statique et immuable dont on la doue souvent. Nous-mêmes, nous pouvons l'imaginer telle en postulant que chaque vérité nouvelle peut, virtuellement, avoir été vraie antérieurement. Sans doute, mais l'on doit remarquer que cette attitude ne nous aide en rien à comprendre et à atteindre la réalité concrète, à contribuer à la création de la réalité dynamique, la réalité *actuelle*.

Comment procéder à la définition de la réalité en tant que dynamique et en train de se faire? La définition de Taylor que cite James et qui se prête le mieux à la

(1) *Op. cit.*, p. 233.

théorie de la connaissance pragmatiste, donne l'impression d'un cercle vicieux : « La réalité est, en général, ce dont les vérités ont à tenir compte » (1). Mais les vérités, à leur tour, sont définies par leur conformité à la réalité. Si bien que, si la vérité et la réalité étaient deux domaines statiques, il y aurait bien un cercle vicieux. La durée qui entre dans le processus fournit la troisième dimension, et au lieu du cercle vicieux, l'on a une « spirale efficace ». James avait déjà en 1878 exprimé la même pensée quand il disait que « le seul critérium objectif de réalité, c'est la coercition, à la longue, sur la pensée » (2). En attendant la réalisation de cet « à la longue », le pragmatiste entend par réalité ce qui, pour l'homme lui-même peut compter comme réalité, ce qu'il considère comme telle (3).

En quoi consiste la réalité, toujours de ce même point de vue? L'on y trouvera trois parties plus ou moins distinctes les unes des autres. Premièrement, la réalité objective au sens restreint de ce terme, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte le plus directement aux impressions sensibles : les faits concrets, les choses telles que les conçoit le sens commun. Ensuite viennent les « choses » abstraites, les copies mentales des impressions sensibles (4), et les relations qui existent

(1) *Ibid.*, p. 221. La note (*Pragmatism*, p. 244) qui la qualifie de « cette excellente définition pragmatiste », est omise dans la traduction.

Une autre définition, qui revient au même, se trouve, *L'Idée de vérité*, p. 86 : Par « réalité » l'humanisme n'entend rien de plus que les autres expériences, perceptuelles ou conceptuelles, avec lesquelles une expérience présente donnée peut se trouver, en fait, mêlée.

(2) *Coll. Essays*, p. 67.

(3) *L'Idée de vérité*, p. 6, 206.

(4) James dit (*Pragmatism*, p. 194), *abstract kinds of things*, ce qui veut dire « des choses abstraites » par opposition aux faits concrets,

soit entre les sensations, soit entre leurs copies dans l'esprit. En ce qui concerne les choses abstraites, il est évident qu'on ne peut pas refuser le nom de réalité à ce qui produit des effets au sein d'une autre réalité. Peu importe qu'un objet soit présent à nos sens ou seulement à notre pensée, s'il provoque en nous une réaction sur la réalité. Or, il est reconnu que le souvenir d'une insulte, par exemple, nous met souvent en colère plus que l'insulte elle-même, qu'il nous arrive d'être plus honteux de nos maladresses après coup que sur le moment. Pour les relations, cette seconde catégorie comprend les relations accidentelles, — celles des circonstances dans lesquelles se trouve comprise une chose — et les relations constantes et essentielles, fondées sur la nature même des choses qu'elles unissent. En troisième lieu, est réalité (puisque nos idées doivent en tenir compte) le corps tout entier des vérités antérieures.

Effectivement, cette dernière, le flux des sensations moulé par les générations antérieures des hommes, est, du point de vue de la connaissance concrète, la partie la plus importante de la réalité. Il n'y a qu'une partie minime du réel qui se présente à nous avec un caractère d'objectivité et d'indépendance complètes, sans porter la marque d'un contact avec l'homme. Un « fait » absolument objectif ne peut être que du moment présent, c'est ce qui est en train d'entrer dans l'expérience humaine, ce qui n'est pas encore nommé. Tout le reste fait partie du corps des vérités acquises, et cette partie de la réalité est donc en même temps la partie la

non pas « des genres abstraits, composés de choses » (*Le Pragm.*, p. 194).

plus vaste et la partie la moins résistante eu égard à l'acquisition des réalités nouvelles (1).

Pour nous, de toute la pensée de James, cette conception de la réalité nous paraît devoir être la plus féconde de l'avenir. Elle déborde de beaucoup le problème de la connaissance; la philosophie même, telle qu'on la conçoit ordinairement, est trop bornée pour s'emparer de toute la signification de l'idée de la création perpétuelle de la réalité. Si la réalité est faite de nos propres inventions intellectuelles; si nos actes et partant nos pensées, changent quelque chose à ce qu'était jusqu'alors l'univers; si un « travail originel » est vraiment un travail originel, et contribue à déterminer ce que sera la réalité prochaine; si, en un mot, « nous sommes du réel dans le réel »(2); le « vulgaire » n'a peut-être pas tort de railler les philosophes, de se montrer indifférent à la philosophie. Mais laissons pour le dernier chapitre l'examen de cette idée d'une reconstruction de la philosophie.

Récapitulons. L'unité primordiale de l'expérience pure se prête à la conceptualisation de l'intelligence de manière à nous fournir une réalité objective, un *non moi*, là où se rencontrent les diverses destinées de chacun de nous. Cette fonction nous permet de réagir individuellement et collectivement sur des parties de notre univers; le chaos de nos expériences immédiates est organisé sous une forme commode et communicable. Ainsi, par exemple, la durée, vague et purement personnelle, est conçue comme le temps, et devient imper-

(1) Pour la description de la réalité, surtout *Le Pragm.*, p. 189, 194, 221-225.

(2) Cité, *Philo. de l'expér.*, p. 306, et attribué à « un philosophe français » qui n'est pas nommé.

sonnel et pour ainsi dire officiel. De ce nouveau point de vue nous pouvons le découper en des instants de nombre calculé et il devient une commune mesure. De même pour le mouvement. Il y a des états de vertige qui résultent d'un mouvement inconscient des yeux, où l'on retrouve l'indifférenciation première du sentiment de mouvement : tous semblent tourbillonner, nous-mêmes ainsi que l'univers extérieur. Or, nous avons appris, dès l'enfance, à distinguer notre propre mouvement de celui des objets extérieurs, et dans ce cas comme pour l'objectivation de la durée, il semble raisonnable d'attribuer la réorganisation aux exigences de la vie pratique.

Il reste, une fois éliminé tout ce qui est purement personnel, le monde objectif avec notre corps formant le centre pour chacun de nous. Dans sa vision du monde, le philosophe s'inquiète de ne pas trouver ce qui en était forcément éliminé : l'aspect subjectif de l'expérience. Et il essaye de retrouver le sujet connaissant dans le domaine conceptuel par une théorie d'association, ou par la postulation d'une substance spirituelle, ou par appel à ce qui peut exister au-delà de l'expérience. Or, le *je* ne nous a jamais quitté; c'est notre expérience en tant que totalité dynamique par opposition au *contenu* de notre expérience; nous ne le saisissons pas par l'entendement mais par le sentiment de la vie.

CHAPITRE VI

LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE

L'Idée de Vérité

A-t-il réellement été question de W. James et du pragmatisme dans les chapitres précédents? Alors où sont toutes ces expressions auxquelles on s'attend aussitôt prononcé le nom James : « valeurs en termes d'argent comptant », « satisfaction personnelle », « utilité pratique », « l'expédient »? Il semble qu'il y ait une méthodologie spéciale qui s'applique à l'étude de la philosophie de James. Il a beau dire que le pragmatisme « n'est pas une hypothèse ou un théorème isolé » (1), et M. Dewey que le pragmatisme ne commence pas par une théorie de la vérité (2), que « la nature de la vérité est un corollaire de la nature de la pensée et des idées » (3). Peu importe, pour étudier le pragmatisme on commence avec le mot « satisfaction » ou « expédient »; on hasarde deux ou trois conjectures sur ce que peut bien vouloir dire ce mot; et on finit par démontrer que, en tous cas, ce qu'il y a en lui de neuf n'est pas vrai, et ce qu'il y a de vrai, pas neuf.

Le philosophe aime des réfutations « instantanées ».

(1) *L'Idée de vérité*, p. 105.

(2) *Influence of Darwinism*, p. 165.

(3) *Reconstruction in Philo.*, p. 155.

On doit peut-être chercher dans la psycho-pathologie l'explication du plaisir qu'il trouve à étouffer une philosophie en l'accusant, dans l'abstrait, de se contredire, ou de contredire quelque principe fondamental. Ainsi, le transformisme a été prouvé absurde parce qu'il viole les principes, *le moins ne peut pas engendrer le plus*, et toute réalité tend à préserver dans la forme qui lui est propre (1). De même, le scepticisme général serait intenable parce que le sceptique est obligé de dogmatiser (2). Pourtant le transformisme a survécu et sa réfutation *a priori* semble surannée et scholastique; l'attitude sceptique n'est pas morte malgré sa condamnation sommaire.

Pour le pragmatisme, il est usuel de dire qu'il est habile, suggestif, etc., *mais* ce n'est pas une définition de la vérité qu'il nous offre. Le pragmatisme nous dit sur la vérité tout hormis ce qu'elle est essentiellement. Il a trait, semblerait-il, à des conséquences, à des à-côtés, pas aux constituants de la vérité; il n'explique pas ce qu'est la vérité mais seulement comment on y parvient. La vérité, toujours d'après ces critiques, est d'une nature supérieure à tous les événements concrets dont parle le pragmatisme; ceux-là ne font que prouver qu'une idée est vraie ou était vraie, et la vérité est numériquement distincte d'eux. C'est parce qu'une idée est vraie que toutes vos conséquences concrètes sont valables (3).

L'attitude qui veut que quand une idée est vraie, elle est vraie, et tout est dit; que la vérité n'est ni descriptible, ni explicable, et ne peut être désignée qu'en

(1) *L'Idée de vérité*, p. 48-49.

(2) *Supra*, p. 41-42.

(3) *L'Idée de vérité*, p. ix-xi; *Le Pragm.*, p. 200-201.

prononçant le vocable : vérité; cette attitude peut être comparée à l'idée que se faisait de l'amour les poètes de cour au moyen âge. Dans les deux cas l'attraction se trouve dans l'inaccessibilité même de l'adorée. Toute tentative de rapprochement avec l'objet désiré a un caractère immoral et presque sacrilège pour l'amant platonique de la vérité. On trouve encore une attitude comparable chez les Maoris. Ces indigènes de la Nouvelle-Zélande croient fermement que le mari réel et permanent de toute femme, c'est la lune (1). Ainsi, toutes les vérités diverses et concrètes, ce ne seraient que des substituts phénoménaux, terrestres, pragmatiques; c'est dans la vérité, dans la lune, qu'il faut chercher la vraie source de la fécondité de nos idées.

Quittons maintenant le moyen âge et les Maoris pour nous demander s'il n'y a pas dans cette notion de la vérité comme un premier principe d'explication, encore un exemple de la mauvaise habitude qu'ont les rationalistes de prétendre expliquer une réalité concrète par son nom. Là se trouve le point de vue pragmatiste, et James écrit : « Aussi le pragmatiste soutient-il que la vérité au singulier, n'est qu'un nom collectif désignant des vérités, au pluriel » (2). Pour M. Dewey, le point central de la théorie, c'est que « la vérité dénote des vérités » (3). En d'autres termes, *la vérité* est un nom abstrait qui résume des processus concrets, tout comme les formules *la langue latine* et *la loi*.

« Parfois, James écrit, les magistrats parlent de la loi, et les professeurs parlent du latin, de manière à faire croire que ce sont là des entités préexistant soit

(1) *Sex in Civilization*, Londres, 1929 (Chap. de Robert Briffault), p. 37.

(2) *L'Idée de vérité*, p. 176.

(3) *Influence of Darwinism*, p. 109.

aux décisions judiciaires, soit au vocabulaire et à la syntaxe, les déterminant de la manière la plus rigoureuse et les requérant de se soumettre. Or, la moindre réflexion nous montre qu'au lieu d'être de tels principes, la loi et le latin sont des résultats. Des distinctions entre ce qui était légitime et ce qui ne l'était pas dans la conduite, entre ce qui était correct et ce qui était incorrect dans le discours, ont pris naissance, puis sont devenues invétérées, par l'effet des circonstances, dans l'expérience des hommes, dans l'action réciproque des éléments particuliers qui la composent. Jamais non plus l'on ne voit se former et devenir invétéré, d'une autre manière que celle-là, les distinctions faites entre la vérité et l'erreur dans les croyances. Sur une vérité antérieure vient se greffer une autre qui la modifie dans son évolution, de même qu'une locution se greffe sur une autre et qu'une loi se greffe sur une loi précédente. Mettez le juge en présence d'une loi existante et d'une nouvelle « espèce » : il tirera de l'une et de l'autre une loi nouvelle. Une locution existe : survient un nouveau terme d'argot, une métaphore nouvelle, une drôlerie inédite, qui se rencontre avec le goût actuel du public; et voilà aussitôt une locution nouvelle qui se crée. Une vérité existe déjà : des faits ignorés se présentent; et notre pensée trouve une vérité nouvelle.

« Nous autres, là-dessus, de prétendre, malgré tout, que c'est l'éternel qui se déploie; qu'il n'y a jamais qu'une justice, une grammaire, une vérité unique, qui, au lieu d'être en train de se former, comme on pourrait le croire, ne font que se révéler par « fulguration »... Ce sont là des choses qui *se font*, dont le devenir se réalise, à mesure que notre vie se fait... Loin d'être

des principes antérieurs à tout et qui mettraient tout en mouvement, la loi, le langage et la vérité ne sont que des noms abstraits donnés aux résultats obtenus » (1).

Il en est de même en ce qui concerne des noms tels que la prudence, la santé, la richesse et la force. On dit communément que quelqu'un regarde avant de sauter *parce qu'il* est prudent, qu'un homme digère bien *parce qu'il* est en bonne santé, qu'il peut soulever un objet lourd *parce qu'il* est fort, et même qu'il a plusieurs automobiles *parce qu'il* est riche (2). Mais ce sont justement ces manifestations concrètes, avec l'existence et la possibilité de semblables manifestations, qui *constituent* la prudence, la force... Un homme fort ne sera pas, évidemment, toujours en train de soulever des poids, et une idée peut être vraie sans, pour cela, être constamment vérifiée et même sans avoir jamais été jusqu'ici vérifiée. Il y a une distinction à faire entre « puissance » et « acte », mais celui-ci est la condition nécessaire pour qu'il y ait une « puissance » qui subsiste dans les intervalles entre les actes. Pour décrire et définir tous ces noms il faut recourir aux actes concrets, et c'est ce que fait le pragmatiste pour sa description et sa définition de la vérité (3). « Ils font penser, écrit James de ceux qui objectent que la théorie pragmatiste ne concerne pas la vérité proprement dite, à l'homme de Hegel, qui demandait « du fruit », mais qui repoussait cerises, poires et rai-

(1) *Le Pragm.*, p. 218-219.

(2) James cite (*ibid.*, p. 204) cette épigramme de Lessing :

Jeannot le malin, — Jeannot pas godiche —
Dit au cousin Fritz : « Pourquoi justement,
Faut-il que toujours ce soit le plus riche
Qui possède le plus d'argent ? »

(3) Voir *L'Idée de vérité*, p. 130-131; *Le Pragm.*, p. 200-203, 238-239.

sins, parce que rien de tout cela n'était du fruit *in abstracto* » (1).

Toutes ces considérations ne prouvent pas la valeur de la théorie de James. Elles nous permettent cependant d'aborder cette théorie avec plus de sérieux que l'on ne fait d'ordinaire en prononçant de l'extérieur : *non possumus*.

Donc, en même temps qu'il accepte la définition classique : *veritas adæquatio rei et intellectus* (2), et qu'il convient que l'idée, pour être vraie, doit « se conformer » à la réalité, doit « s'accorder » à son objet, que l'objet doit être « comme » l'idée le déclare, James insiste, toutefois, qu'il ne suffit pas de se borner à énoncer la définition. Il faut expliciter la définition. On pourrait interpeler la définition classique entre chaque phrase sans pouvoir, pour cela, reconnaître une vérité concrète qui se présente. Répétons-le, James *accepte* cette définition de la vérité (3); et il s'impatiente, à la fin, de ceux qui le méconnaissent et lui opposent une formule qu'il adopte. Le pragmatiste cherche à se faire une idée claire de ce que veut dire « réalité » et « accord avec la réalité » dans le concret. « Prenant cette notion, absolument vide, d'une corrélation purement statique, d'une immuable « correspondance » entre notre pensée et la réalité, il la transforme en un commerce actif que n'importe qui peut suivre en détail et peut comprendre » (4). Or, au lieu de nous offrir une meilleure explication que celle des

(1) *L'Idée de vérité*, p. 169.

(2) Définition donnée dans le *Livre des définitions* d'Isaak Israël (Égypte, 589-940).

(3) Voir, entre autres, *L'Idée de vérité*, p. 85, 147, 196 ; *Le Pragm.*, p. 183 ; *Coll. Essays*, p. 58.

(4) *Le Pragm.*, p. 77.

pragmatistes, les critiques restent au point de départ, c'est-à-dire avec les mots abstraits, et se contentent de crier : « Vous n'y êtes pas ». « Si les adversaires du pragmatisme, répond James, la comprennent [la vérité] autrement, qu'ils nous fassent connaître leur conception, au nom du ciel, et qu'ils veuillent bien nous la rendre accessible! (1) »

Si l'on a tort de croire répondre à la théorie pragmatiste par une réfutation instantanée en l'accusant du sophisme de *l'ignorance du sujet*, l'on ne doit non plus se contenter d'un examen extérieur et s'appuyer sur les mots *satisfaction*, *utilité* ou *action*, pour en tirer des conclusions hâtives. On n'est en mesure de comprendre la théorie de la vérité de James qu'après avoir compris ce qu'il entend par l'intelligence et par la réalité, et l'idée qu'il se fait du rapport entre l'idée connaissante et l'objet connu. Essayons, donc, en rappelant nos exposés précédents sur ces sujets, de pénétrer dans la théorie de la vérité proprement dite de James.

Abordons, pour commencer, la question de la terminologie. Le philosophe ne saurait tolérer la confusion vulgaire entre les termes *vérité* et *fait* sous peine de rendre incompréhensibles l'un et l'autre. Il est à remarquer que la phrase usuelle de nos précis de philosophie : la vérité est une qualité d'un jugement ou d'une proposition, ne suffit pas pour éviter cette confusion. Car une proposition, justement, peut énoncer ou un fait ou une vérité selon son intention dans un cas donné. Que l'on prenne, par exemple, la proposition, *Londres est plus grand que Berlin*. La proposition en soi

(1) *Ibid.*, p. 227; cf. *ibid.*, p. 207-209; *Rad. Emp.*, p. 259; *L'Idée de vérité*, p. 107, 139, 168, 207-208.

ne donne aucune indication si l'on veut dire, « Je crois que Londres est... », ou bien, « Je sais que Londres... » Il s'agit tantôt d'un *fait*, tantôt d'une *croyance*. Dans ce premier cas la proposition énonce une réalité; acceptée comme telle. Ainsi, pour prouver que Berlin n'est pas la plus grande ville de l'Europe, il suffit de citer le *fait*; tandis qu'en tant que *croyance*, en tant qu'elle *prétend* être vraie, la proposition déclenche un processus de vérification : on se mettra à examiner les faits qui s'y rapportent. « Les vérités, écrit James, émergent des faits; mais un peu plus loin, elles se replongent dans les faits et viennent s'y ajouter; puis ceux-ci, à leur tour, créent ou révèlent (peu importe le mot) de nouvelles vérités; et toujours de même indéfiniment » (1). Comme constatation d'un fait, la proposition exprime une partie de la réalité; c'est à elle que certaines de nos idées doivent se conformer pour être vraies; elle peut rendre une assertion vraie ou fausse, mais l'on ne changera en rien le fait dans le processus. Comme croyance, au contraire, la proposition exprime, en quelque sorte, un défi; elle contient un dynamisme implicite. Elle est dans un état d'équilibre instable qui durera jusqu'à ce que la proposition soit acceptée comme exprimant un fait. Or, puisque la proposition en soi ne nous dit rien à ce sujet, il vaut mieux, pour éviter autant que possible la confusion, parler de la vérité des idées, des croyances ou des opinions, plutôt que des jugements ou des propositions (2).

D'une part, donc, il y a la réalité, de l'autre, l'idée ou croyance à l'égard de la réalité, et cette dernière

(1) *Le Pragm.*, p. 206; cf. *ibid.*, p. 224.

(2) Voir *L'Idée de vérité*, p. 195-196, 245-247.

seulement peut être dite vraie ou fausse (1). Les réalités, les faits, les objets sensibles, ne sont en eux-mêmes ni vrais ni faux. Ils *sont* simplement, tandis que les idées sont vraies *de* ces réalités (2). Cela semble évident, une fois dégagé et expliqué. La philosophie a depuis longtemps vu l'erreur des anciens sceptiques à l'égard des « erreurs des sens » : ce sont des erreurs de l'intelligence interprétant mal les données des sens. Ainsi, l'on peut donner à des droites parallèles l'apparence de converger par l'addition de plusieurs droites transversales (illusion de Zöllner), et cette addition nous donne des droites parallèles qui sont réellement convergentes *pour la vue*. Nous ne nous trompons que si nous pensons qu'elles se rencontreront si on les prolonge en ligne droite. C'est cette dernière assertion qui est erronée; c'est notre croyance qui est fausse. Les droites en elles-mêmes n'étaient ni fausses ni vraies, et l'addition des transversales ne saurait les rendre « moins vraies ». Pourtant, vu l'ambiguïté du langage courant, il n'est pas facile, même en admettant théoriquement cette distinction, d'éviter toute confusion. Selon James c'est sur cette confusion que se fondent certaines objections que l'on adresse au pragmatisme : « lorsque les pragmatistes parlent de la vérité, ils entendent exclusivement une propriété des idées..., tandis que lorsque les anti-pragmatistes parlent de la

(1) On pourrait croire trouver au premier abord une contradiction à ce sujet dans la phrase « La vérité se trouve dans les choses » (*L'Idée de vérité*, p. 64). Mais James écrit *in rebus* comme opposé à la vérité *ante rem* (*Meaning of Truth* p. 74; aussi *ibid.* p. 72 et *Pragmatism*, p. 220). La traduction de *brand (of truth)* par « flambeau » dans la même phrase est assez inattendue. Il s'agit évidemment d'un certain genre, pas d'un *flambeau* de vérité.

(2) *L'Idée de vérité*, p. xii, 115, 171; *Le Pragm.*, p. 71, 206, 221.

vérité, ils paraissent la plupart du temps désigner quelque chose qui appartient aux objets » (1).

Pour James, connaître, nous l'avons vu (2), c'est la fonction d'une idée qui nous oriente vers une réalité : l'idée connaît l'objet toutes les fois qu'elle nous y conduit. Et puisque vérité et connaissance sont termes interdépendants et corrélatifs, cette notion se retrouve dans sa discussion de la vérité : « Cette fonction, dit James, qui consiste pour une idée à nous servir de guide, et de guide *agréable*, est ce que j'entends par sa vérification » (3). Ou encore, la vérité d'une idée consiste dans la fonction de « nous engager dans une direction valant d'être prise » (4). Le contenu substantif du terme *vérité*, les vérités concrètes, doivent être cherchées dans ce processus d'orientation. « Accord », « correspondance », penser l'objet « comme » il est, tout cela se ramène à l'idée d'arriver à l'objet d'une manière ou d'une autre. L'idée nous guide et nous fait parvenir, et c'est là tout ce que signifie pour nous la vérité (5). Le processus que fait naître l'idée connaissante, détermine, en se développant, la fonction cognitive particulière de cette idée. L'idée « signifie » l'objet vers lequel elle s'achemine, et elle est « vérifiée » par les résultats dont le processus nous enrichit (6). Une idée s'accorde avec une réalité quand elle nous conduit tout droit à la réalité ou dans son entourage, quand elle nous permet de mieux opérer soit sur la réalité, soit sur ses tenants et aboutissants, que s'il y avait désac-

(1) *L'Idée de vérité*, p. vii.

(2) *Supra*, p. 134-137, 139-141.

(3) *Le Pragm.*, p. 186.

(4) *Ibid.*, p. 188.

(5) *Coll. Essays*, p. 472-474.

(6) *L'Idée de vérité*, p. 124.

cord (1). Voilà donc, la première étape dans la tentative de rendre concrète la définition de la vérité par l'*adæquatio* : « l'accord... est essentiellement une question de direction indiquée, de direction prise, — et de direction qu'il importe de prendre » (2).

De même qu'une idée est dite connaître son objet sans aboutir directement à une perception réelle (3), de même peut-elle être dite vraie. L'accord dans ce cas consisterait dans le fait que la situation dont l'idée fait partie se prolonge et s'enrichit harmonieusement (4). Or, c'est le fonctionnement des idées qui se trouvent pleinement vérifiées, qui aboutissent à quelque réalité particulière, qui est à la base de tout le système de vérités (5), et nous examinerons ces idées-là pour revenir plus tard aux autres.

Imaginons un homme égaré dans une forêt. Il trouve un sentier et se dit : « Si je suis ce sentier j'arriverai à la maison du garde ». Son idée est-elle vraie ou fausse? Si, en se fiant à l'idée, il arrive à la destination prévue, sa croyance se trouve justifiée; si, au contraire, il ne fait que s'égarer plus loin, son idée est fausse. L'on dira que ce n'était ni l'idée, ni l'action qu'elle a suscitée, qui ont déterminé la vérité, que la vérité dans ce cas dépend de l'existence de l'habitation là où on pensait la trouver. Et le pragmatiste l'accorde, ou plutôt, il y insiste. Une idée ne saurait justifier sa prétention à la vérité si l'objet qu'elle vise n'existe pas. Or, cela ne veut pas dire que la vérité se trouve dans la réalité

(1) *Ibid.*, p. 166; *Le Pragm.*, p. 195.

(2) *Le Pragm.*, p. 197.

(3) *Supra*, p. 141-145.

(4) *L'Idée de vérité*, p. 59.

(5) *Le Pragm.*, p. 189.

aboutissante. L'on ne doit pas retomber dans la confusion de loger la vérité dans le *fait* de l'existence de la réalité. L'idée a suscité un processus qui a visé la réalité, et le processus est une *vérification* de l'idée. Une idée *devient* vraie; elle est *rendue* vraie par certains événements, par ces conséquences particulières. Aussi peut-on définir les idées vraies comme « celles que nous pouvons nous assimiler, que nous pouvons valider, que nous pouvons corroborer de notre adhésion et que nous pouvons vérifier » (1).

L'idée de vérification par les résultats particuliers n'a rien d'original, — pour les sciences au moins. Ce n'est là que la vérification expérimentale à laquelle tout savant soumet ses hypothèses. Ainsi, si l'hypothèse d'un éther était vraie, l'orbite de la terre devait avoir une vitesse relative à cet éther, et il y aurait, pour ainsi dire, un vent d'éther d'où résulterait pour l'observateur terrestre une différence mesurable de la vitesse de la lumière selon que la lumière va et vient transversalement ou parallèlement par rapport à ce « vent ». L'expérience de Michelson et Morley ayant montré que cette conséquence particulière ne se produisait pas, les physiciens ont dû abandonner (après la tentative d'explication par contraction de Fitzgerald et de Lorentz) l'hypothèse originelle. Faire des conséquences particulières le critérium de la vérité est donc commun au pragmatisme et aux sciences. L'on s'attend à ce que ce soit quelque savant austère plutôt que James, disciple de l'expédient, qui émette cette phrase : « C'est seulement dans la mesure où ils nous ramènent, d'une manière efficace ou non, à l'ex-

(1) *Ibid.*, p. 116.

périence sensible, que nos idées abstraites et nos concepts sont vrais ou faux à quelque degré » (1). Et, à vrai dire, l'on ne s'attaque pas à ce critérium chez James. Si les critiques ne le passent pas sous silence, ils l'admettent, quitte à trouver inconciliable le reste de la théorie de la vérité.

N'y a-t-il donc aucune connection entre la notion d'un critérium des conséquences particulières et celle de la satisfaction ou l'expédience d'une idée? Il nous semble que si et que la solution de la difficulté se trouve dans ce fait que nous avons remarqué, que la qualité de la vérité est attribuée non seulement aux idées vérifiées directement, mais aussi aux idées qui ne sont jamais vérifiées directement, et même à celles qui ne sauraient être vérifiées directement.

En ce qui concerne la vérité des idées vérifiables directement par les conséquences particulières qu'elles entraînent, le critérium de la satisfaction n'entre même pas en jeu; ou tout au moins, il n'est question que de la « satisfaction » probante, la satisfaction de l'intention implicite dans l'idée. M. Dewey fait remarquer que dans le cas où l'on aurait bu un liquide que l'on croyait du poison, l'idée est pleinement vérifiée sans que l'expérimentateur trouve aucune satisfaction sinon celle d'avoir prédit sa mort (2). Et James écrit, à propos des satis-

(1) *Philo. de l'expér.*, p. 333; et p. 331 : « Partout où nous intellectualisons une expérience relativement pure, il nous faut procéder ainsi pour redescendre à un niveau d'expérience plus pur ou plus concret : lorsque l'entendement s'isole au milieu de ses termes abstraits et de ses relations généralisées, sans se réinsérer avec ses conclusions, sur quelque point particulier, dans le courant immédiat de la vie, il néglige de remplir jusqu'au bout sa fonction et laisse inachevée sa course normale. »

(2) Article *What Does Pragmatism Mean by Practical?* dans *Journal of Philosophy*, t. V, 13 févr. 1908. Cf. aussi A. W. Moore, *Pragmatism and Its Critics*, p. 85.

factions, qu'il les a « toujours déclarées insuffisantes, tant qu'il n'y avait pas, en outre, une réalité à laquelle nous puissions éventuellement être menés. Si la réalité admise comme existante était biffée de l'univers intellectuel du pragmatiste, il donnerait sur-le-champ le nom de faussetés aux croyances subsistantes, en dépit de toutes les satisfactions qu'elles pourraient procurer » (1). Si James n'y insiste pas, c'est certainement parce qu'il tient que cela va de soi. Nos sentiments de satisfaction ne changent pas les faits; au contraire, ce sont des réalités dont dépendent nos satisfactions. Les sciences et le pragmatisme repoussent également tout appel à des satisfactions personnelles là où il s'agit d'enregistrer, pour ainsi dire, les réponses du monde sensible, de la réalité objective, à nos questions. Du point de vue scientifique, c'est-à-dire objectif, « les résultats particuliers sont le seul critérium de la valeur d'un concept et le seul témoignage de sa véracité » (2).

Revenons maintenant aux idées qui n'aboutissent pas directement à la perception de leurs objets. Nous avons vu que, dans la grande majorité des cas, continuer à penser sans obstacle remplace la connaissance au sens complet du terme. En effet, si nous nous rappelons ce qui était la fonction des concepts (3), nous verrons que cela est nécessaire. Si l'idée n'avait qu'à copier et à reproduire la réalité perceptuelle, le critérium expérimental suffirait pleinement : chaque idée viserait une réalité particulière, et celles qui nous y mènent seraient vraies. Or, une telle conception du rôle de l'entendement n'a pas de sens. Quel serait l'objet d'une « seconde

(1) *L'Idée de vérité*, p. 169-170.

(2) *Intro. à la philo.*, p. 77.

(3) *Supra*, p. 72, 115-116.

édition » de l'immédiat qui n'y ajoute rien? Ce n'est au contraire qu'en tant qu'il nous permette de nous éloigner de l'immédiat, que le travail de la conceptualisation se trouve justifié. S'il nous faut de temps en temps nous retremper dans l'immédiat c'est qu'autrement nous risquons de nous égarer sur des sentiers qui ne reconduisent pas au monde objectif et collectif. Personne n'est plus porté que le pragmatiste à reconnaître l'importance de la contrainte qu'exerce sur lui de toutes parts, le monde objectif. Or, ce n'est là qu'une sorte de frein. Les idées ne nous mènent pas chaque fois aux perceptions; elles s'y substituent; elles servent à nous débarrasser des contextes innombrables de chaque perception en y substituant un seul aspect abstrait afin de nous permettre de communiquer les uns avec les autres et de nous fournir des règles qui nous permettront de prévoir le cours de nos expériences. Bien entendu, toutes les idées ont à se conformer, dans le sens de ne pas contredire, aux réalités particulières, mais leur raison d'être est précisément de nous éviter le recours constant au particulier.

Donc, à moins de restreindre le champ des idées capables d'être qualifiées de vraies ou fausses à celles, — fondamentales, il est vrai — qui sont actuellement vérifiées directement dans le monde objectif, le critérium qu'offrent les conséquences particulières, le critérium de la vérification expérimentale, ne suffira pas à une théorie de la vérité. La vérité concrète, la vérité telle que nous la concevons de jour en jour, déborde de beaucoup le cadre des vérités fondamentales, et c'est la vérité concrète que le pragmatiste veut décrire. Aussi, si la théorie pragmatique s'appuie plus sur la vérité subjective ou personnelle

que sur la vérité objective ou collective, ce n'est point parce qu'elle nie l'importance de celle-ci. La vérité objective, la masse de vérités acquises par la race, est la base de toute la structure; mais la vérité en train de se faire, la vérité vivante ne se trouve pas flottant quelque part dans le monde objectif. Toute vérité est née dans la vie subjective d'un individu, si bien que « dans toute explication concrète de ce que désigne le mot « vérité » dans la vie humaine, ce mot ne peut être employé que relativement à quelque sujet croyant particulier » (1), et « le pragmatiste entend toujours « vrai pour celui qui expérimente les effets produits » (2).

Ce que l'on constate en examinant le problème de ce point de vue, c'est que nos idées « *deviennent vraies dans la mesure où elles nous aident à entrer en relations, d'une manière satisfaisante, avec d'autres parties de notre expérience, à les simplifier, à nous y mouvoir en tous sens par des concepts permettant de couper au plus court, au lieu de suivre l'interminable succession des phénomènes particuliers* » (3). Nous voici, enfin, aux définitions qui ont tellement scandalisé certains philosophes : « le mot *vrai* désigne tout ce qui se constate comme bon sous la forme d'une croyance » (4). La vérité est ce qui nous donne « la plus forte somme de satisfactions, y compris celles du goût » (5); « le *vrai* consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre pensée... avantageux à peu près de n'importe quelle manière » (6).

(1) *L'Idée de vérité*, p. 239.

(2) *Ibid.*, p. 153; cf. p. 153, 167, 233-235.

(3) *Le Pragm.*, p. 67.

(4) *Ibid.*, p. 83 (souligné dans le texte).

(5) *Ibid.*, p. 199.

(6) *Ibid.*, p. 203 (souligné dans le texte). Ensuite : « Avantageux à

Le problème concret se pose ainsi : d'un côté sont les vérités acquises de l'individu, ses faits objectifs, ce qui est pour lui la réalité objective; de l'autre côté se trouvent les idées qui prétendent à la vérité, ses opinions qui n'ont pas encore été jugées vraies ou fausses. Quand l'individu tiendra-t-il son idée conforme à la réalité? Par quoi reconnaît-il la vérité de son idée? Il appellera vraies ses idées proportionnellement à la facilité de son activité physique ou mentale, à la puissance extérieure comme à la paix intérieure qu'elles lui procurent; ses critères seront l'illumination intérieure, la satisfaction logique et la fécondité pratique de l'idée (1). En général, l'idée est vérifiée d'une manière indirecte par l'absence des heurts, des contradictions qui l'entraveraient (2); elle doit s'adopter à l'ensemble des croyances acceptées comme vraies. Celle qui remplit cette fonction de la manière la plus satisfaisante, celle qui est la meilleure, la plus avantageuse, la plus utile est vraie, — vraie, est-il nécessaire de préciser? pour un certain individu à une période donnée.

James parle de « la lutte pour la vérité » comme d'un effort pour enrichir la trame de nouveaux noms et de nouveaux adjectifs tout en changeant le moins possible ceux qui existent déjà (3). L'expérience nous apporte continuellement de nouveaux matériaux à digérer; ceux-ci peuvent s'ajouter simplement à la masse des croyances que nous possédons déjà, et ils peuvent également nécessiter un remaniement plus

longue échéance et dans l'ensemble; car ce qui est avantageux à l'égard de l'expérience actuellement en vue, ne le sera pas nécessairement au même degré à l'égard des expériences ultérieures.

(1) *L'Idée de vérité*, p. 56; *L'Exp. relig.*, p. 17.

(2) *Le Pragm.*, p. 197.

(3) *L'Idée de vérité*, p. 57.

ou moins considérable des vérités d'hier. Il y a « une partie de nos croyances réagissant sur une autre, de manière à donner comme résultante l'état d'esprit le plus satisfaisant dans l'ensemble. Cet état d'esprit, disons-nous, voit la réalité, et nous croyons le contenu de ce qu'il énonce » (1). L'idée vraie sert de trait d'union entre l'expérience actuelle et l'expérience passée ; elle sert à les concilier en aplanissant les transitions ; elle permet un maximum de continuité et un minimum de secousse, un maximum de conservation et un minimum de changements (2). Nous tenons compte d'une réalité en la conservant sous une forme aussi peu modifiée que possible, et l'idée est satisfaisante dans la proportion qu'elle conserve intacte toute la somme d'expériences possibles et réduit au minimum la contradiction à l'intérieur de cette partie que nous conservons (3).

« Le pouvoir de satisfaire, écrit James, se mesure par une multitude de signes dont quelques-uns... peuvent très bien faillir dans l'un quelconque des cas donnés » (4). Du simple fait qu'une croyance est satisfaisante à certains égards, l'on ne peut rien tirer, puisque la croyance peut très bien se trouver en même temps en opposition avec des intérêts supérieurs (5). Des divers intérêts dont il faut tenir compte, le plus important est celui *d'être d'accord avec soi-même* : c'est la satisfaction de vérité par excellence (6). James va jusqu'à dire que c'est, « après le besoin de respirer libre-

(1) *Ibid.*, p. 76.

(2) *Le Pragm.*, p. 68-70.

(3) *Ibid.*, p. 86.

(4) *L'Idée de vérité*, p. 50.

(5) *Le Pragm.*, p. 83-84.

(6) *L'Idée de vérité*, p. 171.

ment, le premier de tous les besoins d'un homme » (1). Faisons remarquer que le fond d'expériences que représente *soi-même* est composé de relations abstraites non moins que des données des sens, et la nouvelle idée doit être compatible avec les premiers comme avec les seconds; sans cela les autres satisfactions n'entrent pas en ligne de compte (2). Le pragmatiste ne voit, d'ailleurs, rien dans l'importance fondamentale de ce besoin théorique ou intellectuel, qui ne s'explique empiriquement. Il n'y a rien de surprenant à ce que nous cherchions à établir la cohérence entre toutes nos pensées, vu l'avantage des habitudes mentales dans un milieu où les mêmes sortes d'objets réapparaissent, et suivant des « lois ». La vie spéculative s'est développée pour venir en aide aux autres satisfactions, ce qui n'empêche pas que pour l'épistémologiste celles-là ne sont revêtues que d'un caractère accessoire (3).

Les intérêts accessoires sont d'ordre esthétique, moral et pratique. Pour l'épistémologie leur importance, en tant que critérium de la vérité, est restreinte au cas où deux croyances se valent au point de vue logique (4). Le principe d'économie, ou d'Occam, exprime l'impossibilité de la science même de se passer de la satisfaction des besoins esthétiques et pratiques. De deux hypothèses qui répondent également bien aux faits connus, le savant choisira la plus simple. Rien ne prouve que l'hypothèse plus complexe ne soit la plus « vraie », mais il s'agit de choisir, d'exercer sa « volonté de croire ». Quant aux satisfactions d'ordre

(1) *Ibid.*, p. 183.

(2) Cf. *Le Pragm.*, p. 193.

(3) *L'Idée de vérité*, p. 82-84; *Rad. Emp.*, p. 261.

(4) *Vol. de croire*, p. 95-96.

sentimental, je ne connais pas de passage de James où elles soient douées d'une valeur probante. Il est à remarquer que James n'en parle même pas dans les écrits postérieurs au *Pragmatisme*.

Ce qu'il faut reprocher à James, c'est qu'il ne s'est pas donné plus de peine pour faire ressortir la distinction entre les *origines* et le *critérium* de la vérité. Il se peut bien qu'il n'y a pas de ligne de démarcation nette entre ces deux genres de faits tant que l'on ne considère que l'individu, mais ils ne reviennent certainement pas au même. C'est justement là le danger d'examiner la question du point de vue purement individuel. Tant qu'on reste avec l'individu faillible, l'on ne saurait distinguer entre les satisfactions qui l'ont amené à ajouter foi à une idée et celles d'une valeur objective. L'individu peut être rigoureusement d'accord avec lui-même; il peut faire entrer dans cet accord ses expériences sensibles; sans que nous acceptions pour cela de nous emparer de ses vérités. L'on trouvera de tels individus dans les asiles d'aliénés. Tel malade est émissaire de Dieu, et il voit les signes de sa mission partout : Dieu et les anges lui parlent; le diable le fuit, etc. Il est pleinement en accord avec lui-même. C'est sa logique rigoureuse même qui nécessite sa surveillance. Ce serait un émissaire de Dieu peu digne, par exemple, qui ne châtierait pas bien les pécheurs qui se trouvent si nombreux dans les rues. Il croit, d'ailleurs, plus fermement en ses vérités, il y trouve plus de « satisfaction », que nous, pécheurs et normaux, dans les nôtres.

Qu'est-ce qui fait qu'une idée est satisfaisante pour tel individu et pas pour tel autre? Nous voyons autour de nous bien des gens qui ont trouvé des satisfactions durables en la croyance à des objets auxquels nous

aussi voudrions peut-être croire, et pourtant nous n'y croyons point. Nous n'acceptons pas de nous « abêtir ». Comment les satisfactions nous serviront-elles de critérium de la vérité s'il n'y a pas de critérium pour les satisfactions valable pour tout le monde? Il faut reconnaître que les sentiments subjectifs ne se mesurent pas; qu'un critérium qui se fonde sur des satisfactions est, et ne saura pas ne pas être, personnel. Or, ce qui est d'origine subjective ne restera pas tel éternellement. On connaît l'arbre à ses fruits, mais ses racines ne sont pas sans importance. Creusons donc ce sujet.

Suivant le mot de Pascal, le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Et Claude Bernard a écrit : « Il n'y a pas de règles à donner pour faire naître... une idée juste » (1). Qu'est-ce à dire sinon que les vérités ont leur point de départ dans cette région, interdite à l'entendement, du *je*? M. Moulin exprime la même pensée quand il écrit, « il y a... au fond de chacun de nous tout un groupe d'impulsions obscures, d'aspirations secrètes, de désirs inquiets, dont il faut tenir compte parce qu'ils représentent... des instruments de connaissance et d'action » (2). C'est bien là l'idée de James ainsi que le démontre un passage de *L'Expérience religieuse* : « le sentiment est la base de la personnalité. C'est seulement dans les plus secrets replis du cœur que l'on peut saisir sur le vif une réalité qui se fait, pour se manifester ensuite en dehors » (3).

Or, ce n'est pas seulement pour suggérer les croyances que les satisfactions personnelles entrent en jeu, puis-

(1) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.*

(2) *Vol. de croire*, p. 2 (préf. du trad.).

(3) *Op. cit.*, p. 418. Cf. *Rad. Emp.*, p. 181 (note 1); *Vol. de croire*, p. 112-113.

que nous avons vu qu'elles constituent de plus la marque de la vérité *pour l'individu*. C'est bien pour des raisons subjectives qu'une nouvelle vérité vient s'ajouter au fond des vérités anciennes; seul l'individu est juge de la mesure où le nouveau réussit à s'insérer harmonieusement dans l'ancien. Si les mêmes idées ne réussissent pas à satisfaire également des individus divers, c'est que nous ne nous basons pas tous sur le même fond de vérités. Chacun de nous porte avec lui son univers propre, tout en partageant en commun avec ses semblables le monde objectif.

Tant que l'idée reste enfermée dans l'expérience de l'individu, les satisfactions qu'il en éprouvent, peut-on dire, n'ont qu'une signification purement subjective. Mais une fois communiquée aux autres, l'idée peut être mise à l'épreuve collectivement, et elle sera vraie objectivement dans la mesure où elle réussirait à donner une satisfaction *durable* aux autres. Si bien que le critérium de la satisfaction s'appliquera aux vérités objectives ainsi qu'aux vérités subjectives. C'est dire que les satisfactions, outre qu'elles *nous* servent de guides vrais, qu'elles nous fournissent l'origine de la vérité, peuvent être des guides vrais menant à une réalité, peuvent servir de critérium de la vérité. Les satisfactions sont bien des sentiments subjectifs éprouvés par nous, mais cela ne les empêche pas de nous donner une vérité « objective » (1). D'autant plus que l'existence réelle de leurs objets est précisément la condition qui permet que les idées donnent une satisfaction durable et collective (2).

En somme, ce qui est vrai et ce qui est satisfaisant

(1) *L'Idée de vérité*, p. 167-168.

(2) Cf. *ibid.*, p. 180.

pour la pensée sont deux noms pour désigner une même chose, — pourvu, toutefois, que l'on compare le concret avec le concret, l'abstrait avec l'abstrait. Car, bien entendu, « si vous entendez la qualité d'être satisfaisante au sens concret, comme quelque chose que vous puissiez sentir actuellement et si, par vérité vous entendez la vérité prise abstraitement et vérifiée à la longue, vous ne pouvez pas les faire coïncider, car il est notoire que ce qui est satisfaisant temporairement est souvent faux. Et cependant, à chaque moment déterminé, la vérité pour chaque homme est ce que cet homme « croit », à ce moment-là, avec le maximum de satisfaction pour lui-même; et pareillement, la vérité abstraite, la vérité vérifiée à la longue, et la qualité de satisfaire abstraite, éprouvée à la longue, coïncident » (1). De même, peut-on ajouter, l'on ne doit pas s'attendre à voir coïncider la satisfaction personnelle et la vérité collective. Ce qui satisfait l'individu est vrai pour l'individu; la vérité objective ou collective correspond à la satisfaction collective. Une vérité impersonnelle et absolue serait donc, pour le pragmatiste une opinion idéale que tous les hommes puissent partager et que personne ne dût jamais souhaiter d'échanger pour une autre » (2).

En conclusion, il semble que c'est d'un malentendu sur la tâche que le pragmatisme s'est posé, que s'inspire la plupart de ses adversaires. La théorie de la vérité pragmatiste, à notre avis, a pour but de faire ressortir le caractère *humain* de la vérité. Elle ne prétend pas fournir un critérium qui nous garantira la possession

(1) *Ibid.*, p. 76.

(2) *Ibid.*, p. 229.

de la vérité objective. Elle constate seulement que chaque individu croit à ce qui lui rend la satisfaction la plus compréhensive possible. Elle constate encore qu'une vérité s'approche de l'« objectivité » dans la mesure qu'un plus grand nombre de penseurs l'acceptent comme telle. Mais il s'agit partout d'une description de ce que signifie la vérité pour nous, et non pas d'un critérium qui nous mettra à l'abri de tout changement que pourraient exiger des expériences futures. Si cette dernière idée fait partie intégrale du pragmatisme, il faudrait placer James et MM. Dewey et Schiller, parmi les anti-pragmatistes. Et effectivement, si la vérité est humaine et empirique, elle ne saura s'adapter à un critérium impersonnel et absolu.

Ce n'est donc pas du pragmatisme, mais de la nature même de la vérité qu'il faut se plaindre. En quoi donc, pourrait-on demander, consiste la prétendue supériorité du critérium pragmatiste? Et la réponse rappelle la solution qu'a trouvée Socrate quand l'oracle à Delphes le disait le plus sage des hommes. Tous étaient ignorants, mais Socrate seul s'en rendait compte. Nul critérium ne nous garantit la possession de la vérité, mais l'attitude pragmatiste évite, au moins, le danger d'une telle prétention. L'on a suggéré comme critères l'évidence, l'inconcevabilité de la négative et le sens commun. Mais ce ne sont évidemment pas là des critères absolus puisque l'on en cherche encore. L'on a défini la vérité par son caractère obligatoire comme le nom qui désigne tous les jugements qu'une sorte de devoir impératif nous oblige de former (1). Il est convenu qu'une proposition qui y entrera aura un

(1) *Le Pragm.*, p. 208.

caractère absolu et restera éternellement vraie. Malheureusement, il n'y a là qu'une description de ce que serait la vérité absolue si elle existait. De deux croyances, laquelle notre « devoir impératif » nous oblige-t-il de choisir? Nous n'en savons rien. Il y a bien un contenu concret dans l'idée du « devoir » qu'exigent certaines croyances, vu les motifs qui nous mènent à penser. « Le vrai est le contraire de ce qui est instable, de ce qui est pratiquement décevant, de ce qui est inutile, de ce qui est trompeur et inconstant, de tout ce qui est artificiel et excentrique, de tout ce qui est sans réalité, en ce sens qu'il n'a aucune valeur pratique. Voilà des raisons pragmatistes décisives pour lesquelles nous devons nous tourner vers la vérité » (1). Mais la notion d'un devoir prononcée d'en haut est vide de toute valeur humaine.

C'est surtout à une conception de la vérité qui se rapproche de cette dernière que s'oppose le pragmatisme. Savoir, la notion de la vérité absolue en tant qu'entité à laquelle les vérités humaines tâchent de se conformer, — avec assez peu de succès, d'ailleurs, au dire des philosophes de l'Absolu (2). Cette vérité absolue serait la connaissance d'un Être transcendantal l'Absolu, l'Esprit transcendantal, etc., qui nous englobe tous et dont nous ne serions que des manifestations imparfaites. Or, puisque le connaisseur absolu est expressément dit être hors de notre atteinte, le seul service qu'il peut nous rendre, c'est de nous faire mépriser les vérités « simplement » humaines. Et il n'est

(1) *L'Idée de vérité*, p. 65-66.

(2) La critique de James sur ce point vise l'école philosophique anglo-hégélienne, l'idéalisme moniste ou absolu des penseurs tels que Royce, Green, les Caird, Bosanquet et Bradley.

vraiment pas la peine d'aller si loin chercher si peu. Notre tâche est de perfectionner tant bien que mal nos vérités à nous. Le philosophe qui se repose dans le rêve d'une vérité déjà perfectionnée hors de la trame de l'expérience évite le travail proprement philosophique.

CHAPITRE VII

CONCLUSION

La Philosophie et la Vie.

LAURENCE... *La philosophie, ce doux lait de l'adversité, te soutiendra dans ton bannissement.*

ROMÉO... *Au gibet la philosophie ! — Si la philosophie ne peut pas faire une Juliette, — déplacer une ville, renverser l'arrêt d'un prince, — elle ne sert à rien, elle n'est bonne à rien, ne m'en parle plus !*

Shakespeare, *Roméo et Juliette*, III, 3.

Le pragmatisme a fait ressortir nettement les deux alternatives entre lesquelles la philosophie future aura à se prononcer; en même temps il suggère une réponse à ce problème. Les deux alternatives qui se posent, et qui s'imposent, sont celles-ci : le but de la philosophie, est-ce la contemplation ou l'amélioration de la réalité? la philosophie est-elle une asile ou une usine? une région à laquelle on fuit pour échapper aux dures réalités de *l'ici et maintenant*, ou un moyen de façonner le monde plus à nos idéals par l'exercice et l'application de l'intelligence?

Citons d'abord quelques expressions de l'attitude, — l'on pourrait, sans exagérer, dire « l'attitude classique » — qui envisage la philosophie comme bornée à l'effort de comprendre ce qui existe. « L'œuvre propre de l'esprit, écrit l'auteur des *Prolégomènes à l'étude de*

la philosophie de Hegel, consiste à comprendre le monde et non pas à tenter de l'améliorer » (1). Dans les mots de son maître : « La philosophie échappe de la lutte fatigante des passions qui agitent la surface de la société pour entrer dans la région calme de la contemplation » (2). « La production de la vérité, pour Renan, est un phénomène objectif, étranger au moi, qui se passe en nous sans nous, une sorte de précipité chimique que nous devons nous contenter de regarder avec curiosité » (3). Et M. Le Dantec demande : « Pour un homme de science, quelle attitude est possible devant la vérité, sinon l'attitude purement passive? (4) » L'on pourrait multiplier les exemples indéfiniment, mais contentons-nous, pour en finir, de marquer l'attitude de Bradley. « La voie de la philosophie, trouve-t-il..., n'est pas la voie de la vie ». A l'entrée de la philosophie se trouve une bifurcation, et il faut choisir entre la vie et l'univers d'idées, de rien que des idées (5). En somme, le rôle de la philosophie serait d'enregistrer la vérité, toute inhumaine qu'elle est, et de s'y soumettre. Elle doit laisser au vulgaire le soin de résoudre les problèmes concrets « pour chercher dans les académies, comme le dit Plutarque, une félicité inconnue et imaginaire et pour apprendre l'art d'être heureux par les mathématiques » (6).

Cette attitude philosophique du spectateur impuis-

(1) Wallace, *op. cit.* (2^e éd., Oxford, 1894), p. 29. Cité, *Intro. à la philo.*, p. 93-94 (note 2).

(2) Hegel, *La Philosophie de l'histoire*, avant-dernier paragraphe.

(3) *Feuilles détachées (Examen de conscience philosophique)*, p. 402.

(4) *Grande Revue*, article *Pragmatisme et scientisme*, 25 déc. 1911, p. 747.

(5) *Mind*, oct. 1909. Voir la citation et discussion, *Coll. Essays*, p. 494-497.

(6) Cité, *Intro. à la philo.*, p. 95-96.

sant à se mêler au spectacle, dit le pragmatiste, donne lieu à des doctrines purement « compensatoires ». Le monde concret n'est pas beau à contempler; il existe trop de souffrance, d'injustice, trop d'obstacles au bien-être social. Et tout penseur est porté par cet état des choses, à idéaliser, à rêver d'un meilleur monde. Or, à côté des idéaux et des rêves qui restent éternellement dans le domaine de l'imagination, il y en a d'autres qui se réalisent, qui deviennent réalités. Le philosophe, pourtant, semble préférer ceux-là : les « voies sans issue de la contemplation théorique » (1), voilà, de toute évidence, la voie de la philosophie. Comment expliquer ce choix. D'abord il y a la question d'habitude. Une habitude qui date de plus de deux cents siècles n'est pas facile à vaincre. Des pragmatistes, M. Dewey surtout s'est appuyé sur le fait que la philosophie semble ignorer le développement de l'homme, de la puissance humaine depuis l'antiquité. Il est normal, là où la nature semble entièrement hors de notre contrôle, là où le changement n'apporte que des nouveaux obstacles, que l'homme se figure la nature comme un problème à résoudre par la contemplation et le changement comme une pure perte. Mais l'homme a réussi depuis Thalès et Parménides à faire servir la nature à ses besoins et à contrôler le changement. Cependant, la philosophie est restée fidèle à son attitude contemplative malgré les événements des deux mille dernières années, et elle cherche encore le salut du statique, de l'immuable.

Peut-être faut-il chercher la raison de ce conservatisme de la philosophie dans le fait que dans l'imagina-

(1) *Vol. de croire*, p. 95.

tion l'univers se soumet plus vite que dans l'actuel, plus facilement et plus complètement au perfectionnement. D'ailleurs, les philosophes sont les élus de la terre, et les problèmes dont se mêle le vulgaire sont, après tout, mesquins, ne méritant guère que la philosophie leur sacrifie le temps et la peine qu'elle voue aux problèmes abstraits. Le vrai philosophe a devant lui toute l'éternité. Comment lui demander de participer, par exemple, à la lutte politique qui n'aura pour résultat que l'élection d'un « gouvernement » qui durera quelques semaines ou quelques mois. (Pourtant, — chose bizarre — que les hommes politiques précipitent deux puissances dans la guerre, et les philosophes se mettent à justifier l'attitude de leur propre pays. Toujours, bien entendu, par des raisonnements tout à fait objectifs). Le moyen le plus sûr d'échapper aux problèmes particuliers, sans pour cela se croire diminué, c'est de rester dans le général et l'abstrait en compagnie des mots.

Mais il y a « l'amour de la vie qui s'indigne de tant de discours » (1). « Son métier, dit James du philosophe, le condamne à décharger les nouvelles formules qui sortent de son magasin à concepts, mais il sait bien au fond qu'elles font plus de bruit que de besogne » (2). Dans les *Memories and Studies*, il définit le philosophe « au sens technique » comme un homme « obligé à chercher la cohérence parmi les concepts par pur amour de l'occupation logique » (3). Or, ne serait-il pas plus

(1) Lequier, *La Recherche d'une première vérité*, p. 90. Cité *Coll. Essays*, p. 212; *Intro. à la philo.*, p. 257 (ce dernier lit « le sens de la vie... »).

(2) *L'Exp. relig.*, p. 382.

(3) *Op. cit.*, p. 146.

logique de ranger parmi les œuvres de littérature plutôt que de philosophie les écrits des penseurs qui opèrent sur des mots sans se reporter à la vie d'où les mots tirent toute leur signification? Qui nous présentent un monde pur et abstrait qui prend naissance dans l'imagination et n'en sort pas?

En effet, combien de systèmes philosophiques ressemblent-ils au monde des rêves de *L'invitation au voyage* de Baudelaire :

Là, tout n'est qu'ordre et beauté,
Luxe, calme et volupté.

Comme le Nirvâna des bouddhistes, ils représentent un abri contre l'interminable suite de soucis, de déceptions et d'aventures qui compose le monde concret. L'on ne trouverait rien à redire à ces rêves grandioses en tant que moyen de consolation, en tant que sanctuaire, refuge ou asile pour les esprits las de lutter. En tant que vrais ils doivent tenir compte du monde que nous habitons; or, le nôtre est le monde « de la sueur et de la fange » et le fait même pour un système de représenter les choses si « noblement » devrait nous mettre en garde contre sa prétendue véracité (1). Pourquoi, enfin, vouloir borner la philosophie à ce genre de l'idéal? Pourquoi même continuer à l'appeler philosophie?

Ainsi, quand James constate, dès 1878, que l'homme complet ne trouvera l'équivalent de la vie que dans la plénitude de la vie même, qu'il n'entrera dans la contemplation des régions immuables de la philosophie qu'en simple visiteur, que ses épaules ne fléchiront

(1) *Le Pragm.*, p. 79.

jamais sous le joug philosophique, et qu'il saura échapper à la richesse féconde et dramatique du monde dès que la grise monotonie et l'insipide étendue de la philosophie l'auront fatigué (1), — l'on voit que « l'amour de la vie » ne lui faisait pas défaut du commencement jusqu'à la fin de sa philosophie. Toutefois, ce qui est changé, c'est que plus tard il n'acceptera plus la vue classique de la tâche de la philosophie. La même pensée n'est pas étrangère au James de 1910; or, au lieu de parler du joug philosophique, de l'évasion de la philosophie dans la vie, il aurait insisté sur le caractère inadéquate d'une telle notion de la philosophie. Il faut échapper à la philosophie « au sens technique » et aller à la vraie philosophie. « Le philosophe, écrit le James de 1910, doit passer des mots, qui ne font que reproduire des éléments anciens, à la vie même, qui donne l'intégralement nouveau » (2).

Celui qui a peur de la vie et qui cherche un message sauveur ne le trouvera pas dans le pragmatisme (3). Nos idées sont des facteurs complémentaires de la réalité : les hypothèses que nous formulons et les actes qu'elles nous suggèrent font partie intégrante du monde. Si bien que dans la vie intellectuelle comme dans l'action, nous sommes des créateurs. Le monde est malléable et c'est nous qui le façonnons (4). Pour la philosophie l'essentiel n'est pas de copier, mais d'enrichir le monde existant (5). « Avec le pragmatisme... *une théorie devient un instrument de recherche, au lieu d'être*

(1) *Vol. de croire*, p. 89-90.

(2) *Mem. and Studies*, p. 410.

(3) *L'Idée de vérité*, p. 199.

(4) *Le Pragm.*, p. 233. Cf. *L'Idée de vérité*, p. 162; Schiller, *Personal Idealism*, p. 60.

(5) *L'Idée de vérité*, p. 68.

la réponse à une énigme et la cessation de toute recherche. Elle nous sert, non pas à nous reposer, mais à nous porter en avant, et nous permet, à l'occasion, de refaire le monde » (1). La même idée est encore exprimée dans une lettre à Charles A. Strong : « Je ne crois pas qu'il soit de saine philosophie de se bercer de cette idée que l'idéal se suffit à lui-même, et n'a nul besoin, pour nous satisfaire, de se muer en réalité. C'est se résigner héroïquement à boire l'amertume, en pure perte. L'idéal doit viser à *transformer la réalité*, ni plus ni moins ! (2) ».

Des problèmes concrets sur lesquels les philosophes pourraient bien faire éprouver leur foi dans la puissance de la raison, — foi qui, il faut l'espérer, est justifiée — celui de la suppression de la guerre est peut-être le plus pressant. Il y à ce sujet, quelques remarques de James qui n'ont pas perdu de leur actualité (3). Tout dictionnaire au courant, dit-il, doit définir la paix et la guerre comme la même chose, tantôt *in posse*, tantôt *in actu*. L'on pourrait même dire que la *préparation* à la guerre, la course éperdue aux armements, *est la vraie guerre*; et que les batailles ne sont qu'une sorte de vérification publique de la supériorité atteinte dans l'intervalle de « paix » (4). Il n'est pas nécessaire, du fait que la guerre n'existerait plus, que l'humanité perde ce qu'il y a de bon dans les idéaux militaires; telles, par exemple, la hardiesse et la discipline. Et il offre cette suggestion concrète, qu'au lieu de la conscription militaire, la jeunesse pourrait

(1) *Le Pragm.*, p. 63.

(2) *Extraits*, p. 283.

(3) *Mem. and Studies*, art. XI-XII, p. 265-306.

(4) *Ibid.*, p. 273-274.

passer un certain nombre d'années dans une armée qui aurait à lutter contre la *nature* (1). C'est une suggestion modeste, mais au moins est-ce un pas dans la direction qu'il convient de prendre, un effort pour appliquer la raison au domaine pratique.

S'inspirant de la pensée de James tout en l'inspirant, M. John Dewey vise, lui aussi, comme l'indique le titre d'une de ses œuvres, *La Reconstruction de la philosophie*. La philosophie s'est laissée trop longtemps obscurcir le besoin de la réforme des situations concrètes en se tenant aux notions générales (2). Une intelligence qui se borne à définir, à décrire et à classer pour la simple connaissance, est un principe de stupidité et de catastrophe (3). Les idéaux proprement philosophiques que se fixent les hommes ont pour but de les stimuler à de nouveaux efforts et non pas de négliger l'actuel; de surmonter les obstacles qui se présentent et non pas de les dissimuler. Dewey prend pour exemple de l'obstacle, la distance. La distance nous gêne : elle sépare des amis, empêche les rapports, etc. Et l'imagination cherche un monde où elle n'existera plus. Or, il y a deux manières de se servir de cet idéal. L'on pourrait imaginer un monde où l'espace n'existe pas et se désintéresser du monde concret où le problème trouve son origine. Ainsi, l'on n'a qu'à se persuader que l'espace et la distance sont des pures apparences, des phénomènes irréels et « subjectifs ». L'esprit est l'opposé à l'étendue, donc l'esprit n'habite pas le monde de l'espace, donc la distance n'existe pas. Malheureusement la « solution » abstraite n'a changé

(1) *Ibid.*, p. 290-292.

(2) *Reconstruction in Philosophy*, p. 191-192.

(3) *Influence of Darwinism*, p. 44.

en rien le problème pratique. Mais l'homme s'est aussi servi de l'idéal comme d'un instrument capable de se réaliser dans le monde actuel. Et s'il n'a pas réussi aussi facilement que la philosophie à surmonter l'obstacle, au moins a-t-il créé le téléphone, le télégraphe et l'appareil de télégraphie sans fil, qui permettent de surmonter l'obstacle que la distance présente à la communication de la parole. Il a créé le paquebot, l'auto et l'avion; il est en train de perfectionner l'appareil de télévision (1).

En somme, Dewey arrive à la même conclusion que James. Le problème de la connaissance n'a ni son origine, ni sa valeur, ni son destin en lui-même (2). La philosophie future doit envisager l'intelligence comme un instrument qui se propose énergiquement de transformer les phases de la nature et de la vie qui empêchent le bien-être social (3). Elle aura à clarifier les idées des hommes sur les luttes sociale et morale de leur temps et à les guider autant que possible vers les meilleures solutions. Elle sera, en un mot, une méthode de diagnostic et de pronostic moraux et politiques (4).

Si, dans cette conclusion, nous n'avons fait que présenter la pensée de James et de Dewey, c'est parce que nous nous trouvons tellement d'accord avec eux sur ce point. Nous avons l'impression que bon nombre d'étudiants ont, comme le jeune Descartes, une déception quand ils abordent l'étude de la philosophie. Ce n'est pas, toutefois, comme dans le cas de Descartes,

(1) *Reconstruction*, p. 118-121.

(2) *Influence of Darwinism*, p. 273.

(3) *Reconstruction*, p. 51, 134.

(4) *Influence of Darwinism*, p. 17.

parce que la philosophie ne les offre pas à la certitude. La jeunesse d'aujourd'hui, croyons-nous, préférerait le pouvoir de faire neuf, à la certitude. Mais on lui présente des systèmes insipides, des doctrines personnelles qui, toutes, prétendent à l'objectivité complète, des théories sans rapports avec les problèmes qui agitent le monde. Il est déçu et perd d'un coup les illusions que lui suggérerait ce grand mot : Philosophie.

Une division de travail n'est pas possible entre la pensée et l'action. Elles font partie d'un tout qui est la vie humaine (1). Demander à la philosophie de s'occuper de la pensée abstraite pour laisser aux sciences pratiques et aux « hommes d'action » le soin de l'appliquer aux affaires de ce monde, équivaut à demander à l'un de deux hommes de s'occuper uniquement de manger et à l'autre de dépenser l'énergie ainsi accumulée en travaillant continuellement. Tout homme est un philosophe, un mauvais philosophe souvent, mais un philosophe tout de même puisqu'il a des croyances plus ou moins cohérentes dont il se sert pour vivre sa vie. Et tout philosophe est certes, bon gré, mal gré, contraint d'agir. Si bien que le philosophe de profession est presque toujours un double philosophe. Il a sa philosophie écrite et sa philosophie pratique. Remarquons qu'il est jugé, en tant qu'homme, par sa philosophie pratique. L'homme qui a commis un crime ne serait pas pardonné parce qu'il aurait écrit une étude sur la morale empreinte de sentiments élevés, au contraire. De même, la philosophie n'a pas à se vanter du fait que, soi-disante protectrice de la raison, au lieu de s'appliquer à combler la distance entre l'ac-

(1) Voir *supra*, p. 170-172.

tuel et l'idéal, elle semble chercher à établir un dualisme absolu entre eux.

Le salut du monde dépend de la raison. Que la philosophie cède à la littérature ses rêves irréalisables, pour mettre la raison au service de la société actuelle et future. Une fois sortie de l'ornière des préjugés contre le concret, le changeant et le particulier, elle a un monde nouveau à créer.

Vu, le 3 mai 1933 :

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de la Faculté de Paris,

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY

BIBLIOGRAPHIE

Ecrits de William James.

- The Principles of Psychology.** N. Y., Holt, 1890. In-8, 2 vol., XII, 689 et VI, 704 p.
- Psychology, Briefer Course.** N. Y., Holt, 1892. In-12, XIII, 478 p.
Précis de psychologie. Tr. par Baudin et Berthier, préf. par Rivière. Paris, M. Rivière, 1921. In-8, XXXVI, 632 p.
- The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy.** N. Y. etc., Longmans, Green and Co, 1897. In-8, XVII, 332 p.
La Volonté de croire. Tr. par Löys Moulin. Paris, Flammarion, 1916. In-12, 347 p.
- Human Immortality, Two Supposed Objections to the Doctrine.** (1898 ?). London, J. M. Dent and Sons, 1917. In-16, 80 p.
- Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals.** N. Y. etc., Longmans, 1899. In-16, XI, 301 p.
Causeries pédagogiques. Tr. par Pidoux, préf. par Jules Payot. Paris, Payot. In-16, VIII, 160 p.
Aux Etudiants. Tr. par Marty, préf. par Emile Boutroux. Paris, Payot, 1914. In-16, 131 p.
- The Varieties of Religious Experience, a Study in Human Nature.** N. Y. etc., Longmans, 1902. In-8, XII, 534 p.
L'Expérience religieuse, Essai de Psychologie descriptive. Tr. par Fr. Abauzit, préf. par Bergson. 3^e éd., Paris, Alcan, 1931. In-8, XXIV, 452 p.
- Pragmatism.** art. dans le *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 1902.
- Experience.** *Ibid.*
- Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking**
Popular Lectures on Philosophy. N. Y. etc., Longmans, 1907. In-8, XIII, 309 p.

- Le Pragmatisme.** Tr. par Le Brun, intro. de Bergson. Paris, Flammarion, 1911. In-16, 312 p.
- A Pluralistic Universe, Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy.** N. Y. etc., Longmans, 1909. In-8, 405 p.
- Philosophie de l'expérience.** Tr. par Le Brun et Paris. Paris, Flammarion, 1910. In-18, 368 p.
- The Meaning of Truth, A Sequel to « Pragmatism ».** N. Y. etc., Longmans, 1909. In-8°. XXII, 298 p.
- L'idée de vérité.** Tr. par Veil et David. Paris, Alcan, 1913. In-8°, XV, 260 p.
- Some Problems of Philosophy, A Beginning of an Introduction to Philosophy.** N. Y. etc., Longmans, 1911. In-8°, XII, 237 p.
- Introduction à la philosophie : essai sur quelques problèmes de la métaphysique.** Tr. par Picard. Paris, M. Rivière. 1914. In-16°, 301 p.
- Essays in Radical Empiricism.** Préf. de R. B. Perry. N. Y. etc., Longmans, 1912. In-8°, XV, 284 p.
- Memories and Studies.** Préf. de Henry James. N. Y., etc., Longmans, 1911. In-8°, III, 411 p.
- Collected Essays and Reviews.** Préf. de R. B. Perry. N. Y., etc., Longmans, 1920. In-8°, X, 516 p.
- The Letters of William James.** Préf. de Henry James. N. Y., etc., Longmans, 1920. 2 vol. in-8°.
- William James, extraits de sa correspondance.** Tr. par Delattre et Le Breton. Paris, Payot, 1924.
- Etudes et réflexions d'un psychiste** (Recueil d'articles sur le psychisme). Tr. par Durandaud. Paris, Payot, 1924. In-8°, 336 p.
- (RALPH BARTON PERRY : **Annotated Bibliography of the Writings of William James**, Longmans, 1920. In-8°, V, 69 p.).

Ecrits d'autres pragmatistes.

- H. H. BAWDEN. **What is Pragmatism ?** Art. dans *Journal of Philosophy*, t. I, n° 16, p. 421-427, 4 août 1904.
- **The Principles of Pragmatism, A Philosophical Interpretation of Experience.** Boston, Constable and Co, 1910. VIII, 364 p.
- JOHN DEWEY. **Creative Intelligence, Essays in The Pragmatic Atti-**

- tude. (DEWEY and others.) N. Y., Holt. 1917. In-16°, 467 p.
- **Essays in Experimental Logic.** Chicago, Univ. of Chicago Press, 1916. VII, 444 p.
- **The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought.** N. Y., Holt, 1910. VI, 309 p.
- **How We Think.** Boston, D. C. Heath and Co, 1910. VI, 224 p.
Comment Nous Pensons. Tr. par Decroly. Paris, Flammarion, 1925. 284 p.
- **Philosophy and Civilization.** N. Y., Minton, Balch and Co, 1910. VI, 309 p.
- **The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action.** N.-Y., Minton, Balch and Co, 1929, 318 p.
- **Reconstruction in Philosophy.** N.-Y., Holt, 1920, VII, 224 p.
- **Studies in Logical Theory** (With the cooperation of members and fellows of the Department of Philosophy). Chicago, Univ. of Chicago Press, 1903, XIII, 388 p.
- HOOK (Sydney). — **The Metaphysics of Pragmatism.** Introd. par Dewey. Chicago, Open Court Publishing Co, 1927, V, 145 p.
- KALLEN (H. M.). — **William James and Henri Bergson, A Study in Contrasting Theories of Life.** Chicago, Univ. Press, 1914, XII, 248 p.
- MOORE (A. W.). — **Pragmatism and its Critics.** Chicago, Univ Press, 1910, IX, 283 p.
- MURRAY (D. L.). **Pragmatism.** Préf. de Schiller. Londres, Constable, 1912, X, 78 p.
- SCHILLER (F. C. S.). — **Humanism, Philosophical Essays.** Londres, Macmillan, 1903, XXV, 297 p.
- **The Meaning of « Meaning ».** Art. dans *Mind*, N. S., vol. XXIV, n° 116, pp. 385-397, oct. 1920.
- **Riddles of the Sphinx, A Study in the Philosophy of Humanism.** Nouv. éd., Londres, Macmillan, 1910, XXVII, 478 p.
- **Studies in Humanism.** Londres, Macmillan, 1907, XV, 492 p.
- STURT (H.). — **The Principles of Understanding. An Introduction to Logic from the Standpoint of Personal idealism.** Cambridge, Univ. Press, 1915, XIV, 302 p.

Discussions et études critiques.

- BLANCHE (F.) — **La Notion de vérité dans le pragmatisme.** (Extr. de la *Revue de philosophie*.) Montligeon (Orne), Imprimerie de Montligeon, 1909, 23 p.
- BOURDEAU (J.). — **La Philosophie affective**, Paris, Alcan, 1912. 181 p.
- **Pragmatisme et modernisme.** Paris, Alcan, 1909. VII. 283 p.
- BOUTROUX (E.). — **William James**, Paris, Colin, 1911. 143 p.
- BRADLEY (F. H.). — **On the Ambiguity of Pragmatism.** Art. dans *Mind*, t. XVII, n° 66, p. 226, avril 1908.
- DRISCOLL (J. T.). — **Pragmatism and the Problem of the Idea.** N. Y., etc., Longmans, Green and Co, 1915.
- HÉBART (M.). — **Le Pragmatisme, étude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises, italiennes, et de sa valeur religieuse**, Paris, E. Nourry, 1908. 105 p. 2^e éd. avec la réponse de W. James, *Ibid.*, 1909, 168 p.
- LALANDE (A.). — **L'Idée de vérité d'après W. James et ses critiques.** *Revue philosophique*, janv. 1911.
- **Pragmatisme.** Art. dans le *Vocabulaire philosophique*.
- **Pragmatisme, humanisme et vérité.** *Revue philosophique*, janv. 1908.
- **Pragmatisme et Pragmaticisme.** *Ibid.*, févr. 1906.
- LE BRETON (M.). — **La Personnalité de William James.** (Thèse de doctorat) Bordeaux, 1928, 383 p.
- LEROUX (E.). — **Le Pragmatisme américain et anglais. Etude historique et critique suivie d'une bibliographie méthodique** Paris, Alcan, 1923, 429 p.
- MÉNARD (A.) — **Analyse et critique des principes de la psychologie de James.** (Thèse de doctorat) Lyon, Imprimeries réunies, 1910, 407 p.
- PARODI (D.). — **Le Pragmatisme d'après W. James et Schiller.** *Revue de métaphysique*, janv. 1908.
- PEIRCE (C. S.) **How to Make our Ideas Clear.** *Popular Science Monthly*, janv., 1878, p. 286-302.
- **Pragmatism**, art. dans le *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin.
- **What Pragmatismis.** *Monist*, t. XV, 2, p. 161-181, avril 1905.

- PERRY. (R. B.). **Present Philosophical Tendencias. A Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism and Realism Together With a Synopsis of the Philosophy of William James**, N. Y., etc., Longmans, 1912. XV, 383 p.
- **A Review of Pragmatism as a Theory of Knowledge.** *Journal of Philosophy*, t. IV, 14, p. 365-374, 4 juillet 1907.
- REY (Abel.). — **La Philosophie moderne.** Paris, Flammarion, 1908. 372 p.
- RUSSEL (Bertrand). — **Philosophical Essays.** Londres, Longmans, Green and Co, 1910.
- RUSSEL (J. E.). — **Some Difficulties with the Epistemology of Pragmatism and Radical Empiricism.**
- SOREL (G.). — **De l'Utilité du pragmatisme.** Paris, M. Rivière, 1921, 475 p.
- **La signification du pragmatisme.** *Bulletin de la société française de philosophie*, 8^e année, n^o 7, juillet 1908.
-

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	Pages 1
--------------------	------------

CHAPITRE PREMIER

Introduction.

Le pluralisme et le « cannibalisme » en philosophie.

L'univers pluraliste de James : pan-psychisme, tychisme, méliorisme, volonté de croire, méthode pragmatique, pragmatisme, empirisme radical, pluralisme. — Le dynamique et le concret opposés au statique et à l'abstrait. — L'univers cannibal : définition, exemples. — L'éclectisme et le pluralisme. — Les trois tempéraments comparés. — L'attitude de James.....	7
--	---

CHAPITRE II

Les formes de la connaissance.

Le sens commun, la science, la philosophie.

Le sens commun : description, usage en philosophie, son vague essentiel. — La science : réalités scientifiques, progrès et danger. — La philosophie : l'attitude sceptique, problèmes caractéristiques. — Thèse du chapitre : aucune de ces trois formes ne peut prétendre à la vérité absolue : ni le sens commun (école écossaise), ni la science (les commencements, les encyclopédistes, les matérialistes allemands du XIX ^e siècle), ni la philosophie (l'incompatibilité des doctrines absolutistes). — Conception concrète et dynamique des trois connaissances	33
--	----

CHAPITRE III

Les modes de la connaissance.

Perception et conception.

Distinction entre la connaissance perpétuelle et la connaissance conceptuelle : exemples. — Définition tentative. — Description de la connaissance perceptuelle. — *The psychologist's fallacy*. — La perception pure : définition par l'immédiat, autres caractères. — La conception : son caractère téléologique, critique de Spencer, son fonctionnement. — Critique du nominalisme. — Caractères des concepts. — La connaissance conceptuelle s'exprime hypothétiquement. — « L'intellectualisme vicieux ». — Critique de l'intellectualisme. — L'attitude de James comparée à celle de Bergson. — Examen du perceptionnisme : l'enfant, le primitif, un cas d'amnésie ; le mysticisme. — L'attitude de James.

64

CHAPITRE IV

Les termes de la connaissance.

Sujet et objet.

« L'expérience pure ». — La conscience existe-t-elle ? — L'expérience pure et le dualisme classique. — L'expérience pure et la connaissance. — La connaissance perceptuelle. La connaissance conceptuelle : définition de la connaissance. — Critique rationaliste de cette définition. — Le dynamisme de la connaissance et la « frange » de l'idée. — La connaissance virtuelle. — La connaissance des réalités extra-subjectives. — Résumé et classification fonctionnelle.

119

CHAPITRE V

Les termes de la connaissance (Suite).

Le moi et le non-moi.

Le moi empirique : les trois éléments intégrants. — Le je : critique des thèses spiritualistes (Ame, esprit, etc.), critique de l'associationnisme, tentative d'explication dans la psychologie de James (*the stream of consciousness*),

interprétation d'après les autres écrits. — L'aspect téléologique de la pensée : le concept d' <i>essence</i> , pensée et action. — Le <i>non-moi</i> : la « précipitation » du monde physique. — La chose et ses relations. — Le sens de <i>réalité</i> : l'accusation de solepsisme, la réalité en voie de se faire, définition de la réalité, les trois parties de la réalité. Résumé et conclusion.....	147
---	-----

CHAPITRE VI

La valeur de la connaissance.

L'idée de vérité.

Les « réfutations instantanées ». — La vérité dénote des vérités. — Attitude de James vis-à-vis de la définition par l' <i>adæquatio</i> . — Ambiguïté du mot <i>vérité</i> . — La vérité comme « guide ». — Vérité équivaut vérification. — Critérium des conséquences particulières. — Critérium de la satisfaction ou de l'expédience. — La connexion entre les deux critères pragmatistes. — Importance de l'accord avec soi-même. — Satisfaction considérée comme <i>origine</i> et comme <i>critérium</i> de la vérité. — La satisfaction peut servir de critérium de la vérité en comparant l'abstrait à l'abstrait et l'objectif au collectif. — Conclusion.....	186
--	-----

CHAPITRE VII

Conclusion.

La philosophie et la vie.

L'alternative : contemplation ou amélioration? Asile ou usine? — La première attitude. — Critique pragmatiste. — L'attitude de James. — L'attitude de Dewey. — Conclusion : La reconstruction de la philosophie pour la reconstruction de la réalité.....	212
BIBLIOGRAPHIE.....	223

